Despre consolare
Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate
MICHAEL IGNATIEFF
TREI

MICHAEL IGNATIEFF

MICHAEL IGNATIEFF

Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate

Traducere din limba engleză de Cezar Petrilă

TREI

Pentru Zsuzsanna

Prefață

Această carte își are originea într-o invitație mai puțin obișnuită. În 2017 am fost rugat să vorbesc despre justiție și politică în Cartea Psalmilor, la un festival coral ce se desfășura la Utrecht, unde patru coruri urmau să cânte aranjamente din toți cei 150 de psalmi. Prelegerea mea trebuia să aibă loc într-o pauză dintre spectacole. În afară de ceea ce știe aproape toată lumea — „Domnul este păstorul meu“ și „Chiar dacă umblu prin valea umbrei morții“ —, nu cunoșteam prea multe despre Cartea Psalmilor, dar am acceptat, spunându-mi că am timp să învăț. Și i-am studiat o vară întreagă, după versiunea King James a Bibliei, am citit traducerile lui Robert Alter din ebraică și am ținut prelegerea. După aceea, eu și soția mea, Zsuzsanna, am rămas în public, o sâmbătă și o duminică, să ascultăm corurile, în timp ce cuvintele psalmilor erau proiectate deasupra scenei, în olandeză și în engleză. Muzica a fost frumoasă, cuvintele au fost răsunătoare, iar experiența a avut un efect cathartic pe care de atunci tot încerc să-l înțeleg. Am mers să țin o prelegere despre justiție și politică, dar am descoperit consolare — în cuvinte, în muzică și în lacrimile de apreciere ale audienței.

Așa a început proiectul: cu încercarea de a înțelege impactul psalmilor asupra mea și a celorlalți aflați în sala de concerte din Utrecht. Cum a reușit străvechiul limbaj religios să exercite o asemenea vrajă asupra noastră și, mai ales, asupra unui necredincios ca mine? Și ce însemna, mai exact, să fii consolat?

Pe măsură ce am continuat acest proiect pe parcursul următorilor patru ani, a devenit mai captivant, dar și mai dificil. Simțeam că înaintez anevoie împotriva curentului, lucrând la un subiect ce-i tulbura pe mulți dintre prietenii și colegii mei, care mă întrebau adesea: De ce consolare? De ce acum?

Pentru ca, în martie 2020, COVID-19 să ne trimită pe toți în izolări periodice pentru un an sau mai mult. În universul online care a devenit lumea noastră globală obișnuită, a izbucnit o adevărată explozie de încercări de a oferi consolare, de a da sens sentimentelor noastre împărtășite de dezorientare, frică, singurătate și durere crudă, pe măsură ce bilanțul morților creștea de la abia credibil la acceptat în tăcere. Artiști, scriitori, cântăreți, muzicieni și gânditori au

căutat să evidenţieze clipa şi să aducă mângâiere celor din jur. Eu şi Zsuzsanna, de exemplu, ne-am alăturat altor mii de oameni, online, pentru a asculta o orchestră din Rotterdam care, neputând să se adune într-o sală, a interpretat Odă bucuriei de Beethoven pe Zoom, muzicienii, aflaţi fiecare la casele lor, sincronizându-se prin căşti. Un pianist, Igor Levit, a cântat în fiecare seară sonate de Beethoven, din camera sa din Berlin; Simon Rattle a acompaniat-o pe Magdalena Kožená în timp ce cânta lieduri de Brahms; poeţi au citit poeme de consolare din dormitoarele lor; diverşi oameni au citit cu glas tare din exemplarele pe care le aveau din Ciuma, de Camus, sau din Jurnal din anul ciumei al lui Defoe; rapperii făceau rap; soliştii cântau; intelectualii declamau.

Această efuziune mi-a confirmat impulsul ce m-a determinat să cer sfatul unor mari personalităţi care au trăit vremuri mai întunecate decât ale noastre şi care şi-au găsit consolare în opere de artă, filosofie şi religie. Lucrările lor există în continuare pentru a ne ajuta în momente de restriște, pentru a-şi îndeplini încă o dată vechea lor misiune.

Această carte nu este rezultatul unor dureri particulare, însă rămâne un proiect profund personal. Forma pe care a luat-o — portrete ale unor bărbaţi şi femei din istorie, ale unor personalităţi care se străduiesc să găsească consolare — pune un accent deosebit pe modul în care ideile şi semnificaţiile se plăsmuiesc în creuzetul unor experienţe deopotrivă singulare şi universale prin semnificaţia lor.

Despre consolare este o întoarcere la activitatea pe care am desfăşurat-o ca istoric al ideilor în The Needs of Strangers, în 1984. Felul meu de a-i înţelege pe Hume, Condorcet şi Marx, care apar în această carte, s-a format în timpul petrecut la King's College (Cambridge), între 1978 şi 1984, în calitate de codirector al unui proiect despre istoria economiei politice clasice. Filosoful Bernard Williams era rectorul colegiului în perioada respectivă; Gareth Stedman Jones şi John Dunn erau inspiraţiile călăuzitoare ale proiectului; iar codirectorul meu era inegalabilul savant István Hont, a cărui moarte în 2013, la 65 de ani, este o pierdere pentru toţi cei care l-au întâlnit.

În cei doisprezece ani în care l-am cunoscut pe Isaiah Berlin şi am lucrat la biografia lui, nu am discutat niciodată cu el despre consolare, deoarece era unul dintre acei oameni de un optimism şi o energie de nestăvilit, care par să nu aibă nevoie de nimic. Însă felul meu de a o înţelege pe Anna Ahmatova, care se consola cu speranţa că poezia ei avea să constituie o mărturie nepieritoare a terorii lui Stalin, a fost modelat de amintirile lui Berlin legate de întâlnirea cu ea

la Leningrad, în 1945.

Pe măsură ce scriam această carte, am devenit tot mai îndatorat tradițiilor de erudiție care au făcut posibilă activitatea mea. Faptul că avem unele dintre aceste texte — Cartea lui Iov, Cartea Psalmilor, Epistolele lui Pavel, Meditațiile lui Marcus Aurelius (Gânduri către sine însuși), scrisorile lui Cicero, de exemplu — este o dovadă a loialității, de-a lungul multor secole, a unor cărturari, copiști, scribi și traducători anonimi care le-au salvat de șoareci, foc, ciumă și de indiferența oamenilor. Contemporanii mei sunt moștenitori fideli ai acestor tradiții. Aici aș dori să le mulțumesc anumitor persoane care m-au ajutat pe măsură ce proiectul a prins contur. Yoeri Albrecht a lansat invitația originală de a susține prelegerea la festivalul de la Utrecht. Îi sunt recunoscător lui Robert Alter pentru minunata sa traducere a Bibliei ebraice și pentru felul în care a interpretat Cartea lui Iov și Psalmii, ca opere literare; lui Nicholas Wright, pentru receptarea lui Pavel și pentru criticile sale tranșante la adresa interpretărilor mele; lui Christian Brouwer, pentru lucrarea sa despre Boethius; lui Arthur Applbaum, pentru că mi-a împărtășit cunoștințele sale de ebraică și pentru scrierea lui despre Montaigne; lui Moshe Halbertal, pentru că mi-a împărtășit viziunea sa despre Iov și pentru eseul „Job, the Mourner“; lui Leon Wieseltier, pentru pertinentele sugestii editoriale făcute pe tot parcursul realizării acestui volum; lui Sarah Schroth, pentru studiul ei despre El Greco, publicat acum mai bine de patruzeci de ani; lui Emma Rothschild, pentru cunoștințele sale despre Condorcet; lui Gareth Stedman Jones, pentru biografia despre Marx; lui Adam Gopnik, pentru lucrarea sa despre Lincoln; muzicologului și dirijorului Leon Botstein, pentru cunoștințele sale despre Mahler; lui Karol Berger, pentru că mi-a împărtășit viziunea sa asupra lui Wagner și Nietzsche; Lisei Appignanesi, pentru anii de dialog despre Freud și multe alte probleme, serioase sau lipsite de importanță; lui Tim Crane, care și-a pus și el problema, împreună cu mine, dacă avem dreptul la consolări religioase când nu împărtășim o credință religioasă; lui János Kis, pentru gândurile sale despre relația dintre consolare și a fi împăcat cu soarta; Mariei Kronfeldner, pentru critica abordării mele în cazul „speranței“ la Primo Levi; lui Carlo Ginzburg, pentru lectura atentă și critică a textului meu despre Primo Levi; lui Mark Lilla, pentru parcurgerea textului despre Camus; lui Michael Zantovsky, Jacques Rupnik și excelentului traducător al lui Havel, Paul Wilson, pentru prietenia lor și pentru că mi-au împărtășit percepția lor asupra lui Václav Havel; lui Győző Ferencz, pentru citirea și corectarea secțiunii dintr-un capitol dedicat poetului maghiar Miklós Radnóti; curatorilor Muzeului Anna Ahmatova din Sankt-Petersburg, care mi-au împărtășit dragostea lor față de poetă și cunoștințele intime legate de cazarea ei în Palatul Șeremetiev; lui David

Clark, care mi-a îmbogățit viziunea despre Cicely Saunders; și lui Tom Laqueur, pentru erudiția luminoasă reflectată în volumul The Work of the Dead. Toți acești învățați și prieteni mi-au împărtășit cunoștințele lor, însă nu au absolut nicio responsabilitate pentru ceea ce am făcut eu cu ele.

De asemenea, vreau să-i mulțumesc fratelui meu, Andrew, pe care îl preocupă rădăcinile familiei, din care și-a extras substanța și această carte.

Îi datorez mulțumiri speciale bibliotecarului-șef de la Central European University, Diane Geraci, și echipei sale, pentru ajutorul lor permanent.

Sunt recunoscător echipei redacționale pentru grija deosebită cu care s-a ocupat de manuscris: Jane Haxby, pentru redactarea textului; Brian Lax, pentru desfășurarea procesului; și Sara Bershtel și Anne Collins, pentru sugestiile editoriale care au clarificat diverse argumente și au redus din repetiții. Sara și Anne — împreună cu Ravi Mirchandani și cu agentul și prietenul meu de-o viață, Michael Levine — s-au dedicat cărții înainte de a ști cum avea să arate rezultatul final, un act de credință care m-a ajutat să mi-l susțin pe al meu.

Și pentru că a venit vorba despre acte de credință, nu pot încheia fără să o menționez pe Zsuzsanna Zsohar, care se afla la Utrecht când a început totul și care, ca întotdeauna, a ascultat fiecare cuvânt și a îmbunătățit totul. Această carte îi este dedicată.

Introducere

După paradis

Vizitez un prieten care și-a pierdut soția în urmă cu șase luni. E fragil, dar grozav de vigilent. Scaunul pe care obișnuia să stea soția lui este în continuare la locul său, vizavi de al lui. Camera este așa cum a aranjat-o ea. I-am dus un tort de la o cafenea la care obișnuiau să meargă împreună pe când o curta. Mănâncă o felie, cu poftă. Când îl întreb cum mai merg lucrurile, se uită pe fereastră și spune încet:

— Dacă aș putea măcar să cred că am s-o revăd...

Nu știu ce să zic, așa că rămânem amândoi tăcuți. Am venit să-l consolez sau măcar să-l alin, dar nu pot. Pentru a înțelege consolarea, trebuie să începi cu momentele când este imposibil lucrul ăsta.

A consola. Vine de la latinescul consolor — a găsi mângâiere împreună. Consolarea este ceea ce facem (sau încercăm să facem) atunci când împărtășim suferința celuilalt sau încercăm să o îndurăm pe a noastră. Ceea ce căutăm este o modalitate de a merge mai departe, de a ne continua drumul, de a ne redobândi convingerea că viața merită trăită.

Dar aici, în acest moment pe care îl petrec cu vechiul meu prieten, îmi amintesc cât de dificil este acest lucru. El pur și simplu nu poate fi consolat. Refuză să creadă că ar putea trăi fără ea. Încercarea de a-l consola ne poartă pe amândoi la limitele limbajului, astfel încât cuvintele pier. Durerea lui este o singurătate profundă care nu poate fi împărtășită. În adâncurile ei nu e loc pentru speranță.

Acest moment dezvăluie și cum este să trăiești în aceste vremuri de după paradis. Milenii la rând, oamenii au crezut că îi vor revedea pe cei dragi în viața de apoi. Și-au imaginat-o plină de viață, iar marii artiști au descris-o: nori, îngeri, harpe cerești, abundență nesfârșită, eliberare de trudă și boală — dar, mai presus de orice, întâlnirea, pentru totdeauna de data asta, cu cei dragi.

Paradisul a fost forma pe care speranța a luat-o vreme de mii de ani, însă ceea ce Shakespeare spunea despre moarte este valabil și în cazul paradisului: este

tărâmul de unde nimeni nu se întoarce. În secolul al XVI-lea, europenii au început a bănui că nu a existat nicicând un asemenea tărâm. Acum, în secolul XXI, necredința stăpânește inimile și mințile multora, deși nu ale tuturor celor pe care îi cunosc. Ceea ce a dezlănțuit această necredință, printre multe alte forțe, a fost un ideal al adevărului. Dacă vechiul meu prieten ar fi cedat propriei năzuințe de a crede, ar fi simțit că s-a trădat pe sine.

În acest punct ne aflăm astăzi, moștenitori atât ai tradițiilor de consolare, cât și ai secolelor de revoltă împotriva lor. În ce consolări mai putem crede?

Astăzi, cuvântul și-a pierdut semnificațiile înrădăcinate cândva în tradițiile religioase. În aceste vremuri, premiul de consolare este unul pe care nu ți-ai dori să-l câștigi. O cultură care urmărește succesul nu acordă prea multă atenție eșecului, pierderii sau morții. Consolarea e pentru învinși.

Consolarea era cândva un subiect filosofic, deoarece filosofia era înțeleasă ca fiind disciplina care ne învăța cum să trăim și să murim. Consolatio era un gen în sine în tradițiile stoice ale Antichității. Cicero a fost un maestru al artei. Seneca a scris trei epistole celebre pentru consolarea văduvelor îndurerate. Marcus Aurelius, împăratul roman, și-a scris Meditațiile (Gânduri către sine însuși) în primul rând pentru propria-i consolare. Un senator roman, Boethius, a scris Consolarea Filosofiei în timp ce se afla în detenție, în mâinile unui rege barbar, în așteptarea unei condamnări la moarte, fiind executat în anul 524 d.Hr. Aceste texte se folosesc în continuare la cursurile de științe umaniste pentru studenți, însă filosofia academică nu le mai ia în calcul.

Consolarea și-a pierdut și cadrul instituțional. Bisericile, sinagogile și moscheile, unde ne consolam cândva unii pe alții în cadrul unor ritualuri colective de durere și jale, s-au golit. Dacă avem nevoie de ajutor în vremuri de suferință, îl căutăm singuri, unul de la altul și la terapeuți profesioniști. Ei tratează suferința noastră ca pe o boală de care trebuie să ne vindecăm.

Cu toate acestea, când suferința ajunge să fie percepută ca o boală care are un remediu, ceva se pierde. Tradițiile religioase de consolare reușeau să amplaseze suferința individuală într-un cadru mai larg și să ofere unei persoane îndurerate o relatare despre locul în care o viață individuală se integrează într-un plan cosmic sau divin.

În acest cadru mai larg marile limbaje de consolare ofereau speranță. Astfel de

cadre ne sunt disponibile și acum: Dumnezeul evreu, care cere ascultare, dar al cărui legământ cu poporul său promite că ne va proteja; Dumnezeul creștin, care a iubit atât de mult lumea, încât și-a sacrificat propriul fiu și ne-a oferit speranța vieții veșnice; stoicii clasici romani, care promiteau că viața ne va afecta mai puțin dacă vom învăța cum să renunțăm la deșertăciunea dorințelor umane. Mai influentă este astăzi tradiția ce prinde contur în opera lui Montaigne și a lui Hume, care au pus la îndoială faptul că am putea discerne vreodată un sens semnificativ al suferinței noastre. Acești gânditori au dat glas și unei convingeri înflăcărate potrivit căreia credința religioasă a ratat cea mai importantă sursă de consolare din câte există. Sensul vieții nu se găsea în promisiunea paradisului, nici în controlarea poftelor, ci în a trăi din plin fiecare zi. A fi consolat însemna, pur și simplu, să iubești viața așa cum este, aici și acum.

Atât cei din vechime, cât și cei de astăzi împărtășesc un sentiment al tragicului. Și unii, și ceilalți au acceptat că anumite pierderi sunt iremediabile; că sunt experiențe în urma cărora nu ne putem recupera pe deplin; că unele cicatrici se vindecă, dar nu dispar. În vremurile noastre, provocarea consolării este să suportăm tragedia, chiar și atunci când nu reușim a-i găsi un sens și continuăm să sperăm.

În ziua de azi, ca să trăiești în speranță, poate fi nevoie de un anume scepticism salvator în fața bombardamentului cu știri catastrofale cu care ne asaltează fiecare portal mediatic. În 1783, când Marea Britanie tocmai își pierduse coloniile americane, iar afacerile publice erau cuprinse de frământări, James Boswell l-a întrebat pe Samuel Johnson dacă „turbulențele“ din viața publică „nu v-au supărat un pic, domnule“. Johnson a reacționat în cel mai admirabil și mai indiferent mod cu putință: „Nu se poate, domnule. Afacerile publice nu supără pe nimeni, domnule. Nu am dormit niciodată cu o oră mai puțin și nici nu am mâncat cu vreun gram mai puțină carne“.

Astăzi, putem considera acest lucru ca pe o cerință de a păstra o anumită stăpânire de sine sceptică în fața relatărilor care ne invadează conștiința și reflectă vremurile în care trăim. Dacă în 1783 nu-ți permiteai să-ți iroseşti somnul din cauza pierderii Americii, în ziua de azi ar fi imposibil să renunțăm la rezistență în fața valului de comentarii publice care prezic sfârșitul catastrofal al mediului înconjurător, colapsul democratic sau un viitor distrus de noi molime. Niciuna dintre aceste provocări, oricât de îngrozitoare ar părea, nu este mai ușor de depășit dacă o considerăm a fi fără precedent. În această carte vom întâlni bărbați și femei care au trăit vremuri străbătute de ciumă, de prăbușirea libertății

republicane, de campanii de exterminare în masă, de ocupare inamică şi înfrângeri militare catastrofale. Poveştile lor situează timpurile noastre în context şi ne permit să ne inspirăm din luciditatea lor. A ne vedea pe noi înşine în lumina istoriei înseamnă să restabilim legătura cu consolările strămoşilor noştri şi să descoperim în ce măsură ne apropiem de experienţa lor.

Vom fi uimiţi când vom reuşi asta. Am putea presupune că textele religioase — Iov, Psalmii, Epistolele Apostolului Pavel, Paradiso al lui Dante — ne sunt inaccesibile dacă nu împărtăşim credinţa care le-a inspirat. Dar de ce ar trebui să ne supunem unui test de credinţă înainte de a putea obţine consolare din texte religioase? Promisiunea religioasă a izbăvirii şi a mântuirii ne-ar putea fi inaccesibilă, dar nu şi consolarea provenind din înţelegerea pe care acele texte religioase ne-o pot oferi pentru momentele noastre de disperare. Psalmii se numără printre cele mai elocvente texte, în orice limbă ar fi scrise, despre ce înseamnă să te simţi îndurerat, singur şi pierdut. Conţin descrieri de neuitat ale disperării, precum şi viziuni exaltate ale speranţei. Încă putem răspunde promisiunii lor de speranţă, deoarece Psalmii recunosc pentru ce avem nevoie de speranţă. Acesta este şi motivul pentru care, chiar şi în clipa asta, cineva, undeva, într-o cameră de hotel, ia în mână Biblia şi citeşte Psalmii, şi pentru care — aşa cum eu am descoperit la festivalul coral din Utrecht, unde a început acest proiect, când muzica şi cuvintele s-au împreunat — ei susţin o promisiune de speranţă ce face ca necredinţa noastră să fie într-un fel irelevantă.

Consolarea este un act de solidaritate în spaţiu — a fi alături de cei îndureraţi, a ajuta un prieten să depăşească un moment dificil; dar este şi un act de solidaritate în timp — amintirea celor morţi şi căutarea unor semnificaţii ale cuvintelor pe care le-au lăsat în urmă.

A ne simţi apropiaţi de psalmişti, de Iov, de Sfântul Pavel, de Boethius, de Dante şi de Montaigne, de personalităţi moderne, precum Camus, a ne simţi emoţiile exprimate în muzica lui Mahler înseamnă să simţim că nu suntem abandonaţi în prezent. Aceste opere ne ajută să găsim cuvinte pentru ceea ce nu poate fi exprimat în cuvinte, pentru experienţe de izolare care ne închid în tăcere.

Încă mai putem auzi aceste voci din trecut datorită lanţurilor de semnificaţii păstrate de-a lungul a mii de ani. La şapte sute de ani după ce Boethius s-a consolat imaginându-şi o înţeleaptă Doamnă Filosofia care l-a vizitat în închisoare, Dante, exilat din Florenţa natală, a citit Consolarea lui Boethius şi a fost inspirat să-şi imagineze o călătorie, tot în compania unei doamne înţelepte,

din infern, prin purgatoriu, până în paradis. O mie de ani mai târziu, în vara anului 1944, un tânăr chimist italian umbla agale prin Auschwitz împreună cu un coleg, şi el prizonier. În timp ce mergeau, italianul şi-a amintit dintr-odată cuvintele lui Dante:

Noi fii suntem ai nobilei seminţe

şi nu născuţi spre trai de dobitoc,

ci-onoare să cătăm şi cunoştinţe![1]

Așa se transmite limbajul consolării — de la Boethius la Dante, de la Dante la Primo Levi — ființe umane aflate în situații extreme, inspirându-se unele de la altele de-a lungul unui mileniu. Această solidaritate în timp este esența consolării pe care cartea de față speră să o facă, încă o dată, accesibilă.

În afară de consolare, există multe alte cuvinte pe care le folosim atunci când ne confruntăm cu pierderea și durerea.

Putem fi mângâiați fără a fi consolați, după cum putem fi consolați fără a fi mângâiați. Mângâierea e trecătoare; consolarea este durabilă. Mângâierea este fizică; consolarea este propoziţională. Consolarea argumentează de ce viața este așa cum este și de ce trebuie să mergem mai departe.

Consolarea este opusul resemnării. Putem fi resemnați în fața morții fără a fi consolați și putem accepta tragismul vieții fără a ne resemna. De fapt, putem găsi consolare în lupta noastră cu destinul și în modul în care această luptă îi inspiră pe ceilalți.

A fi resemnat în fața vieții înseamnă să renunți, să lași deoparte orice speranță că ar putea fi altfel. Pe de altă parte, a fi împăcați cu viața ne permite să păstrăm speranța pentru ceea ce ar putea aduce viitorul. Pentru a fi împăcați, trebuie mai întâi să ne împăcăm cu pierderile, înfrângerile și eșecurile noastre. A fi consolați înseamnă a accepta aceste pierderi, a accepta ceea ce ne-au făcut și a crede, în ciuda tuturor, că nu trebuie să ne bântuie viitorul sau să ne distrugă posibilitățile rămase.

Elementul esențial al consolării e speranța: credința că ne putem reface în urma pierderilor, înfrângerilor sau dezamăgirilor suferite și că timpul care ne-a rămas, oricât de scurt, ne va oferi posibilități de a o lua de la capăt, eșuând din nou, poate, dar, cum spunea Beckett, eșuând mai bine. Această speranță este cea care ne permite, chiar și în fața tragediei, să rămânem nesupuși.

Când căutăm consolare, căutăm mai mult decât o simplă modalitate de a ne simți mai bine. Pierderile grave ne fac să punem sub semnul întrebării planul mai amplu al existenței noastre: faptul că timpul curge inexorabil într-o singură direcție și că, deși putem avea speranțe pentru viitor, nu putem șterge trecutul. Răsturnări grave de situații ne fac să ne gândim că lumea nu este corectă și că, în domeniul mai larg al politicii și în lumea mai mică a vieții noastre private, justiția poate rămâne neîndurător de inaccesibilă. A fi consolați înseamnă să ne împăcăm cu ordinea lumii fără să renunțăm la speranțele noastre de dreptate.

În cele din urmă, și cel mai dificil dintre toate, pierderea și înfrângerea ne obligă să ne confruntăm cu propriile noastre limite. Aici consolarea poate fi cel mai greu de obținut. În fața eșecurilor noastre, suntem tentați să ne refugiem în iluzie. Nu există consolare adevărată în iluzie, așa că trebuie să încercăm, cum spunea Václav Havel, „să trăim în adevăr“.

Această carte este o colecție de portrete, aranjate în ordine istorică, fiecare dedicat unei singure persoane aflate într-o situație extremă, care a folosit tradițiile pe care le-a moștenit pentru a căuta consolare. După cum vom vedea, nu au reușit întotdeauna, dar putem învăța din luptele lor și putem găsi speranță în exemplele lor. Începe cu Cartea lui Iov și se încheie cu Anna Ahmatova, Primo Levi, Albert Camus, Václav Havel și Cicely Saunders. Sper că alegerile mele nu vor părea arbitrare. S-ar fi putut scrie o altă carte despre ceea ce au învățat europenii din sursele de consolare asiatice, africane sau musulmane. Am încercat să arăt cum tradițiile de consolare create pe parcursul a mii de ani în tradiția europeană pot și astăzi să ne inspire. Ce învățăm că putem folosi în aceste vremuri întunecate? Ceva foarte simplu. Nu suntem singuri — niciodată n-am fost.

---

1 Dante, Divina comedie, în traducerea lui George Coșbuc, ediție îngrijită și comentată de Ramiro Ortiz, Polirom, Iași: 2000, Infernul XXVII, 118, p. 227 (N.t.).

Capitolul 1

Vocea din vârtejul de vânt

Cartea lui Iov și Cartea Psalmilor

Consolarea este posibilă numai dacă speranța e posibilă, iar speranța este posibilă numai dacă viața are pentru noi un sens. Dacă am crede cu adevărat că viața este absurdă, un șir de evenimente întâmplătoare ce vin unul după altul, fără vreo domolire sau vreun răgaz, și care se încheie cu moartea, atunci resemnarea, plăcerea nepăsătoare, fuga, sinuciderea — absolut orice — ar avea sens, dar nu consolare. Speranța de care avem nevoie pentru consolare depinde de credința că existența noastră este semnificativă sau că, prin eforturile noastre, poate căpăta un sens. Aceasta este credința care ne permite să trăim în așteptarea redresării și a reînnoirii. Consolarea depinde de această credință, fiind astfel o idee inevitabil religioasă, chiar dacă, așa cum vom vedea, sensul care ne dă speranță poate lua forme nereligioase, chiar antireligioase. Totuși trebuie să începem cu căutarea religioasă a sensului suferinței. Religiile îndeplinesc multe funcții, dintre care una este aceea de a consola, de a explica de ce ființele umane suferă și mor și de ce, în ciuda acestor fapte, ar trebui să trăim cu speranța.

De la începuturile istoriei scrise a omului — când ideile au fost notate pentru prima dată pe tăblițe de lut cu caractere cuneiforme sau pe benzi de papirus cu cerneală făcută din cenușă —, gânditorii și-au pus întrebarea esențială: cum poate fi susținută credința în experiența umană în fața suferinței, a pierderii și a morții? Religiile evreiești și creștine încep cu un refuz de a accepta că ne naștem doar pentru a suferi și a muri.

Profeții evrei sunt cei care pornesc această căutare a speranței, fiind astfel inițiatorii ideii occidentale de consolare. Ei și-au imaginat un Dumnezeu monoteist, atotputernic și atotștiutor, un legiuitor divin, însă apoi au fost nevoiți să explice de ce un asemenea Dumnezeu ar putea îngădui ca aceia care sunt drepți să sufere, iar nelegiuiții să prospere. Presupunând că lumea era creația unui Dumnezeu drept, profeții evrei ne-au lăsat moștenire problema pe care oamenii încearcă să o rezolve încă din vremea aceea: cum să ne păstrăm speranța și credința în fața nedreptății și cruzimii vieții. Fără o soluție la această problemă nu există consolare.

Multe texte din Biblia ebraică, Vechiul Testament, sunt o căutare susținută și

chinuitoare a unui răspuns. Unul dintre acestea este Cartea lui Iov. Altul este Cartea Psalmilor. În legătură cu aceste texte, ne vom pune două întrebări: Cum au rezolvat ele problema?; şi De ce, chiar şi în ziua de azi, când soluţia — încrederea în dreptatea şi îndurarea lui Dumnezeu — nu mai impune credinţa, aceste cărţi continuă să-şi păstreze puterea de a consola?

Nu ştim aproape nimic despre autorul sau autorii Cărţii lui Iov. Robert Alter, care a tradus textul în engleză, presupune că autorul a fost un poet extraordinar de sofisticat, cu o bună stăpânire a versificaţiei aramaice, care a lucrat prin Orientul Mijlociu în secolul al V-lea sau al VI-lea î.Hr. E posibil, de asemenea, ca textul să nu aibă un singur autor, ci să fie o compilaţie de scrieri ale mai multor autori dintr-o perioadă mai lungă, ale căror texte au la bază mituri primitive, poveşti populare sau tradiţii orale din vremuri şi mai îndepărtate. În cazul acesta, Cartea lui Iov poate fi văzută ca fiind rezultatul imaginaţiei colective a unor popoare întregi, împrumutând din surse aramaice şi cananeene şi de la triburi care s-au războit cu evreii doar pentru a face pace şi a-şi împărtăşi tradiţiile. Faptul că textul a supravieţuit şi a fost încorporat în Biblia ebraică poate fi un exemplu de salvare a frumuseţii în sine, cuvinte ce ajung atât de aproape de inimă, încât oricine le-a citit s-a simţit obligat să le salveze de la distrugere.

Cartea lui Iov imaginează un om care cândva s-a bucurat de o viaţă îmbelşugată — o sănătate de fier şi o familie mulţumită, hambare pline cu animale şi cereale, câmpuri cultivate ce se întindeau cât vedeai cu ochii —, pierzând însă totul pentru că Dumnezeu decide să-i pună credinţa la încercare. Este un Dumnezeu atotputernic, dar şi unul cât se poate de uman prin susceptibilitatea sa la ispită şi la sfaturi rele. Un personaj din poveste cunoscut sub numele de „satan“, pe care Alter îl traduce ca „potrivnic“, insinuează că credinţa lui Iov depinde doar de prosperitatea sa. Un om norocos, sugerează el, s-ar întoarce împotriva lui Dumnezeu dacă norocul s-ar întoarce împotriva lui.

Dumnezeu pune la încercare credinţa lui Iov trimiţând triburi jefuitoare să-i măcelărească vitele, să dea foc clădirilor sale şi să-i omoare copiii. Când mesagerul îl înştiinţează pe Iov despre cele întâmplate — „Şi doar eu singur am scăpat ca să-ţi aduc vestea“ —, Iov începe să jelească, îşi rupe hainele de pe el, se rade în cap, se închină dinaintea lui Dumnezeu, însă credinţa lui nu cedează. În loc să-şi dea frâu liber furiei sau întristării, el declară, potrivit versiunii King James a Bibliei: „Domnul a dat şi Domnul a luat; binecuvântat fie numele Domnului“.

Și atunci potrivnicul șoptește la urechea lui Dumnezeu că „Tot ce are un om, va da pentru viața lui“. Ia lovește-i osul și carnea și vezi dacă-și mai păstrează credința. Și astfel Dumnezeu îl dă pe Iov pe mâna potrivnicului, avertizând doar să-i fie cruțată viața. Potrivnicul îl acoperă pe Iov cu plăgi, însă acesta supraviețuiește, bolnav și sărac, în cenușa unei vetre reci, zgâriindu-și rănile. Soția îl mustră. „Blestemă pe Dumnezeu și mori“, strigă ea. Totuși, deși disperarea lui este neagră ca noaptea, Iov refuză să-l abandoneze pe Dumnezeul său.

În acest moment al poveștii, trei prieteni, care vor să-l aline pe Iov, se așază lângă el și, la început, îi împărtășesc durerea în tăcere. „Niciunul nu i-a vorbit un cuvânt, pentru că au văzut că mâhnirea lui era foarte mare.“ Pe rând, fiecare dintre ei încearcă să-l convingă să-și accepte soarta. Credința ta este pusă la încercare, îi spun, iar tu trebuie să înduri această încercare. Iov ascultă cu dinții încleștați, plin de amărăciune și câtuși de puțin convins. Nu poate fi consolat. Dumnezeu în care și-a pus toată încrederea, Dumnezeu pe care l-a iubit îl pedepsește fără niciun motiv. De ce îl mai ține Dumnezeu în viață, strigă el, când tânjește după moarte, „dar ea nu vine“?

Mângâietorii devin apoi mai critici. Disperarea lui Iov se va risipi, îi spun ei, numai atunci când își va recunoaște greșelile. „Să fie omul muritor mai drept decât Dumnezeu?“ În loc să se plângă, Iov ar trebui să fie cu adevărat recunoscător pentru suferințele lui, care nu-s decât pedeapsa greșelilor sale.

Însă Iov nu-i de aceeași părere. Nu numai răutatea absurdă a lui Dumnezeu este cea care îl chinuie, ci și un nou sentiment al insignifianței cosmice a omenirii. „Omul născut din femeie are zile puţine şi este plin de tulburare.“ Cea mai neînsemnată plantă sau cel mai mărunt copac moare odată cu venirea toamnei, pentru a renaște apoi în fiecare primăvară; omul însă moare o singură dată, iar oasele lui se risipesc în neființă. Speranța, spune Iov, depinde de credința că viața omului are însemnătate în ochii lui Dumnezeu. Dar dacă nu avem nicio importanță?

Mângâietorii profită de faptul că Iov își acceptă propria neînsemnătate pentru a-i înfrânge și mai mult mândria, însă Iov se apără. Tocmai disperarea lui este un mod de a insista cu orice preț asupra propriei sale importanțe în planul esențial al lucrurilor. În disperarea lui, Iov se îndreaptă spre blasfemie, întrebând ce este acest Dumnezeu pe care el îl venerează? De ce ascultăm pe cineva care ne chinuie?

Mângâietorii încearcă să-l convingă că drumul spre consolare constă în acceptarea răspunderii pentru nenorocirile lui. Iov refuză. El şi-a păstrat credinţa în Dumnezeu. A acceptat ceea ce a dat Dumnezeu, precum şi ceea ce a luat. Ce să mai facă? Să-şi mărturisească vina, când de fapt se crede nevinovat? „Dreptatea mea o ţin strâns şi nu îi voi da drumul.“

Umilirea de sine, răspunde Iov, este calea nu spre consolare, ci spre umilinţă. Aşa încât nu va mai accepta sfaturi de la aceşti „doctori de nimic“. Nu sunt auzit, le spune el, nici de voi, nici de Dumnezeu. Nu există consolare dacă nu eşti auzit. Lui nu-i mai pasă de ceea ce oamenii au să-i spună. Conflictul lui este cu Dumnezeu. „Aş vorbi celui Atotputernic şi doresc să mă judec cu Dumnezeu.“

Acest personaj acoperit cu răni, sărac şi abandonat, în zdrenţe e o invenţie uimitoare: este adevăratul strămoş al tuturor marilor nedreptăţiţi ai literaturii, până la regele Lear şi dincolo de el. Iov îşi agită pumnul spre cer. „Aş vorbi“, tună el, „şi nu m-aş teme de el, pentru că nu aşa sunt eu.“

Iov îşi asumă dreptul de a răspunde, de a cere explicaţii. Este veneraţia ca dialog şi argumentare. În acest text şi în tradiţia profetică ebraică, căutarea consolării de către fiinţa umană devine o cerere de validare divină, un strigăt ce insistă asupra dreptului ei de a fi auzită.

Dumnezeul lui Iov nu tace. Vorbeşte din vârtejul de vânt într-o tiradă maiestuoasă. Cine — vrea el să ştie — îndrăzneşte să-l provoace? Îşi dă seama Iov cât de mare e puterea sa? „Unde erai tu când aşezam temeliile pământului?“ Cum de îndrăzneşte o simplă fiinţă umană să pună la îndoială puterea celui care a pus pe cer stelele dimineţii, care a creat marea, care a încins pământul cu nori? Cine eşti tu, ca să-mi spui ce să fac? Cum îndrăzneşti, strigă Dumnezeu, să mă acuzi de suferinţa ta?

„Mă vei condamna, ca să poţi fi drept?“

În ochii lui Dumnezeu, Iov este nepermis de arogant, pentru că îndrăzneşte să-l acuze pe Dumnezeu pentru chinurile sale. Iov trebuie să se împace cu ceea ce nu poate să înţeleagă.

Vocea din vârtejul de vânt insistă pe supunere, dar conferă şi recunoaştere. Odată ce vocea îşi încetează tirada, Iov ştie că Dumnezeu l-a auzit şi acceptă că trebuie să se împace cu o putere divină pe care nu poate spera să o înţeleagă. Împăcarea lui cu Dumnezeu începe prin a-şi recunoaşte ignoranţa, dar nu şi vinovăţia. „Am

spus ce nu am înţeles... lucruri prea minunate pentru mine, pe care nu le-am cunoscut.“ După ce a vorbit şi a fost ascultat, în capitularea sa există acum o demnitate, pentru că preferă mai degrabă să renunţe la durere decât să-şi recunoască vina: „De aceea mă detest şi mă pocăiesc în ţărână şi cenuşă“.

Un prieten erudit îmi spune că termenul în ebraică pentru „şi mă pocăiesc“ este v’nikhamti, de la rădăcina N-Kh-M. Este acelaşi cuvânt pentru consolare. Când versiunea King James a Bibliei redă cuvintele din Isaia prin „Mângâiaţi-vă, poporul meu“, în ebraică se spune nakhamu, de la aceeaşi rădăcină N-Kh-M, care se traduce mai literal prin „Să fiţi consolaţi“. Limba ebraică leagă ideea de consolare de o schimbare de atitudine faţă de durerea însăşi. Durerea poate fi o obsesie neclintită, iar durerea lui Iov este de felul acesta. El nu poate fi consolat câtă vreme nu se poate gândi decât la sine şi la soarta lui. Când acceptă că Dumnezeu este de nepătruns şi incognoscibil, când încetează să se fixeze asupra inocenţei sale şi acceptă ordinea imposibil de cunoscut a lui Dumnezeu, îşi regăseşte viaţa anterioară. Consolarea poate să nu necesite recunoaşterea vinovăţiei, însă necesită pocăinţă şi acceptare.

Oare aşa trebuie să înţelegem ceea ce Dumnezeu cere şi Iov acceptă? Că Dumnezeu nu-l va consola pe Iov decât dacă Iov se pocăieşte? Dacă ar fi aşa, atunci, în lumea lui Dumnezeu, consolarea e posibilă doar dacă cei care jelesc îşi înăbuşă durerea şi i se supun lui Dumnezeu, ascultându-l nesmintit.

Cu toate acestea, nu doar la asta se reduce această poveste întunecată. Cartea lui Iov vrea, de asemenea, să observăm că, în loc să le mulţumească celor trei mângâietori ai lui Iov, Dumnezeu îi mustră. „Nu aţi vorbit despre mine ce este drept, cum a făcut servitorul meu Iov.“

Mângâietorii lui Iov au încercat să-i aline disperarea explicându-i suferinţa. Ei oferiseră o justificare a faptului că Dumnezeu abate chinuri asupra unui om nevinovat. Probabil că aceasta le reproşează Dumnezeu — că şi-au luat libertatea să explice. Consolarea falsă de genul celei oferite de mângâietorii lui Iov nu reuşeşte să aline tocmai pentru că pretinde să explice — deoarece, în cazul lui Iov, sugerează că a obţinut ceea ce merita.

Dumnezeu, în povestea lui Iov, cere supunere absolută ca o condiţie a consolării — însă mai cere ceva: devotament faţă de adevărul cuiva. Iov a refuzat să-şi recunoască vinovăţia. El a cerut ca inocenţa lui să fie recunoscută atât de către Dumnezeu, cât şi de falşii mângâietori. Paradoxal, el şi-a păstrat

credința cerând dreptate. A cere dreptate înseamnă a fi încredințat că lumea este suficient de importantă pentru ca dreptatea să fie posibilă și că Dumnezeu are puterea să o acorde. Dacă această interpretare este corectă, naratorul poveștii lui Iov vrea să înțelegem că, dacă există consolare în supunere, atunci ea nu există în resemnarea neputincioasă. Dacă aplicăm această idee propriilor noastre vieți, consolarea ne poate ridica din adâncul disperării doar dacă avem curaj să cerem să ni se recunoască, de către noi înșine și de către ceilalți, realitatea suferinței noastre și să refuzăm falsele consolări ale celor care neagă ceea ce am îndurat sau care susțin că suferințele noastre sunt justificate. Povestea ne îndeamnă, de asemenea, să renunțăm la întrebarea care ne chinuie atât de des atunci când suntem cuprinși de amărăciune: De ce eu? Dumnezeu îi spune lui Iov — și, astfel, ne spune nouă — că aceasta nu e o întrebare la care să existe răspuns.

În ultimele rânduri ale parabolei, ca și când ar fi fost răsplătit pentru această nouă înțelegere, Iov și-a recuperat bogățiile, familia, casa și sănătatea. Cartea lui Iov se încheie spunându-ne că Iov a murit în cele din urmă, „bătrân și plin de zile“, împăcat cu Dumnezeul său.

Cartea lui Iov este o relatare a ordinii lumii în care consolarea este posibilă, căci cerurile nu tac. Ființa umană face parte din această lume, nu e înstrăinată de ea, și chiar dacă ordinea ei poate fi de nepătruns, este posibil ca Iov să accepte că suferința lui, oricât de insuportabilă, are sens în ochii lui Dumnezeu ca o punere la încercare a credinței sale. Nedreptatea lumii lui Dumnezeu poate fi greu de suportat, însă această lume este opera unei inteligențe care depășește puterea noastră de înțelegere, și nu rodul unei întâmplări aleatorii și lipsite de sens.

Astăzi, cei care încă vorbesc cu Dumnezeu, asemenea lui Iov, trăiesc cu speranța că rugăciunile lor vor primi răspuns, știind totuși că Dumnezeu ar putea să nu răspundă. Mângâierea celui care se roagă este dată de rostirea lor și de comuniunea cu sinele care rezultă în urma acestui proces. Adepții rugăciunii nu se mai așteaptă să audă vocea din vârtejul de vânt. În vremea de azi ne-am obișnuit să-l așteptăm pe Dumnezeu în tăcere.

Marea gânditoare și adepta misticismului religios Simone Weil, care a murit în 1943, a reflectat profund asupra poveștii lui Iov. Ea a privit întotdeauna relația sa cu Dumnezeu ca o formă de așteptare, răbdătoare și plină de speranță. Nu aștepta să fie consolată, spunea ea, pur și simplu pentru a-i simți prezența. În Așteptându-l pe Godot, de Beckett, această viziune a relației umane cu divinul a

devenit mai întunecată și mai comică. Vladimir și Estragon așteaptă și vorbesc și așteaptă, și nimeni nu le vorbește din aerul din jur. Ne-am obișnuit cu tăcerea.

Și atunci, cum e posibilă o identificare cu povestea lui Iov în cazul celor care nu se vor decide niciodată să-l accepte pe Dumnezeul lui Iov sau să aștepte ca acesta să le vorbească? Orice am crede despre Iov și Dumnezeul său, de aici trebuie să începem orice istorie a ideii de consolare, deoarece povestea înfățișează cât se poate de limpede situația omului. Povestea lui Iov ne spune că suntem sortiți să îndurăm dureri și suferințe fără vreo semnificație aparentă, momente când existența este un chin, când știm ce înseamnă să fii cu adevărat de neconsolat. Dar, ca și Iov, trebuie să învățăm să suportăm, trebuie să ținem cu toată puterea de adevărul a ceea ce am trăit și să refuzăm falsele consolări, cum ar fi aceea de a crede că ne merităm suferința. Ar trebui să refuzăm povara vinovăției și să luptăm din răsputeri pentru a înțelege sensul vieții noastre. Nu suntem condamnați la tăcere veșnică, la lipsă de sens. Poate fi găsit un răspuns în vârtejul de vânt, în întâlnirea veșnic neliniștită a ființei umane cu destinul ei — dar, pentru a găsi răspunsul adevărat pentru noi, va trebui să fim la fel de curajoși ca omul în zdrențe care a îndrăznit să-și ridice pumnul spre cer.

Domnul este păstorul meu; nu voi duce lipsă de nimic.

El mă culcă în păşuni verzi, mă conduce lângă ape liniştite.

El îmi înviorează sufletul, mă conduce pe cărările dreptăţii datorită numelui său.

Chiar dacă umblu prin valea umbrei morţii, nu mă voi teme de niciun rău: căci tu eşti cu mine; toiagul tău și nuiaua ta, ele mă mângâie.

Tu întinzi masa înaintea mea în faţa duşmanilor mei; îmi ungi capul cu untdelemn; şi paharul meu se revarsă.

Da, bunătatea şi îndurarea mă vor urma în toate zilele vieţii mele şi voi locui în casa Domnului pentru totdeauna.

Acestea sunt unele dintre cele mai consolatoare cuvinte care s-au scris vreodată. Dacă eşti îndurerat, Psalmul 23 te poate ajuta să străbaţi întunericul. Dacă eşti în

închisoare, acestea sunt cuvintele pe care ți le-ar putea citi un capelan. Odinioară, când bărbați și femei urcau pe eșafod, probabil că acestea erau ultimele cuvinte pe care le auzeau.

În Cartea lui Iov, Iov este consolat de apariția lui Dumnezeu în vârtejul de vânt, prin recunoașterea demnității sale de către Dumnezeu, chiar și în suferință. Dar noi? Dacă nu avem credința lui Iov, dacă nu credem în Dumnezeu, de ce ne înduioșează psalmul? De ce, în sala din Utrecht, ochii oamenilor s-au umplut de lacrimi de recunoștință?

Este ușor de înțeles de ce aceste cuvinte aduc mângâiere — sunt frumoase, formulate ritmic, incantatorii. Dar consolarea e mai mult de atât. În ce fel conțin ele un mesaj de speranță? Și de ce credem în el?

Iov este consolat deoarece își termină viața în siguranță, supus ordinii cosmice a lui Dumnezeu, chiar dacă nu o înțelege. Astăzi putem să admirăm frumusețea acestei concepții și chiar să ne dorim să fie adevărată, însă nostalgia după certitudini risipite este o mângâiere trecătoare. Consolarea ar trebui să aibă un element de plauzibilitate durabilă, altfel speranța pe care ne-o dă nu va rezista viitoarelor încercări.

Nu putem citi psalmii așa cum o fac credincioșii, ca testamente ale credinței într-o ordine divină, dar putem găsi consolare prin conectarea la un lanț de semnificații ce se întinde până la începuturile exprimării umane, iar dacă lanțul se păstrează neîntrerupt, se va întinde până departe în viitor, oferind consolare unor generații încă nenăscute.

Dacă textele în sine au supraviețuit, autorii lor au dispărut. Le spunem psalmiști, dar nu știm nimic despre ei. Erau adepți ai unui cult sau rabini de la începuturile credinței evreiești? Printre ei ar fi putut exista și femei? Într-o epocă în care cunoaștem viața unui autor la fel de bine ca pe cărțile lui, dacă nu chiar mai bine, e un lucru bun să fim impresionați de autori despre care nu știm nimic.

Psalmii sunt un palimpsest, o stratificare de semnificații realizată de-a lungul mai multor generații, de la adoratorii lui Baal, metafizica cananeană și monoteismul în formare care a dus la apariția iudaismului. Sunt texte care împrumută, fură și mediază credințe ale căror doctrine s-au pierdut, dar ale căror frici și exaltări supraviețuiesc în fragmentele care au ajuns până la noi.

Psalmii nu au supraviețuit fără să fie afectați. Savanții pot arăta unde se întrerup

rândurile, unde s-a strecurat greşeala vreunui copist. Nu ne putem da seama care ar putea fi semnificaţia anumitor rânduri sau de ce un rând urmează altuia, ce metafizică este implicată — de exemplu, în cuvântul ebraic original pe care Biblia King James îl traduce prin suflet, dar care, potrivit lui Robert Alter, ar putea de fapt să însemne ceva mai apropiat de vitalitate sau forţa vieţii. Textul psalmilor nu este întru totul definitivat. Vreme de mii de ani lecturile creştine s-au confruntat cu cele evreieşti. Traducerile moderne variază atât de mult, încât te întrebi dacă e vorba de acelaşi psalm. Prin urmare, supravieţuirea lor — şi continuitatea consolării — nu se poate datora predării reverenţioase a unui text sfânt de la un grup de cărturari la următorul, ci mai degrabă unui soi de dispută acerbă, în care textul a fost tratat cu brutalitate, înşfăcat dintr-o credinţă şi aruncat alteia, salvat din flăcări, ascuns sub pământ, transportat clandestin în loc sigur, preţuit, dar şi manipulat, cu bună- sau cu rea-credinţă.

Psalmii sunt cântece, atât de laudă, cât şi de jale, iar textele care au supravieţuit conţin simboluri muzicale şi indicaţii de folosire a anumitor instrumente, probabil ca parte a unei veneraţii cultice ale cărei urme au dispărut. Nu mai ştim care erau acele instrumente muzicale sau cum ar fi putut suna. Însă acest lucru nu a împiedicat muzicieni din fiecare generaţie, de la psalmodierile primelor mănăstiri până la compozitori contemporani, să pună cuvintele pe muzică. Din acest motiv, suntem mai mult decât moştenitorii pasivi ai unui dar misterios venit din trecut. În viitorul îndepărtat, compozitorii şi artiştii vor continua să pună aceste cuvinte pe noi forme de muzică, iar corurile, de felul celor de la Utrecht, vor continua să le cânte multă vreme după ce noi vom fi dispărut.

Când citeşti Psalmii este ca şi cum ai călca printre ruine — prin faţa unei coloane retezate, pe deasupra unei pietre de vatră purtând amprenta unor paşi, coborând într-o criptă în care simţi mirosul de piatră umedă şi îţi treci palmele pe suprafaţa mortarului, îţi adânceşti degetul în marcajele zidarilor şi intri în contact cu meşterii anonimi care au construit cu atâta măiestrie. Şi atunci, împreună cu zidarii, cu psalmiştii, descoperi că aparţii unui lanţ de semnificaţii care a păstrat în permanenţă credinţa laolaltă cu frumuseţea.

Acest lanţ începe cu evreii din vechime care au adunat diferitele versiuni ale celor 150 de psalmi ce erau atunci în circulaţie şi le-au ordonat în cadrul Bibliei ebraice, continuând apoi cu cărturarii greci care au transcris textul ebraic, cu primii copişti creştini şi medievali care l-au transpus în latină, apoi cu primii tipografi care l-au redat în limbile vernaculare europene şi până la comitetul ecleziastic englez care, sub autoritatea „temutului său suveran“, a revăzut textele

greceşti, ebraice şi latine pentru ca, în 1611, să ofere vorbitorilor de limbă engleză ritmul maiestuos al versiunii King James.

Pe lângă faptul că ne înrădăcinează în timpuri străvechi, de-a lungul veacurilor, psalmii le-au permis bărbaţilor şi femeilor aflaţi în suferinţă să înţeleagă caracterul comun al experienţei lor. Psalmul 137 — „Lângă râurile Babilonului, acolo ne-am aşezat, da, am plâns când ne-am amintit de Sion“ — le aminteşte evreilor de astăzi că se înrudesc cu strămoşii lor din captivitatea babiloniană. Însă vorbeşte şi despre suferinţa popoarelor din Africa, trimise să muncească plantaţiile din coloniile americane şi din Caraibe. Psalmii sunt o sursă a cântecelor religioase intonate de sclavi, iar apoi de oameni eliberaţi care au creat puternica tradiţie gospel a Bisericii afro-americane. În Psalmul 137, porunca sacră adresată poporului evreu — „Dacă te voi uita, Ierusalime, să mi se usuce mâna dreaptă, să mi se lipească limba de cerul gurii“ — este o avertizare pentru oricine a gustat vreodată amărăciunea exilului. Psalmul înţelege şi mânia nesfârşită a celor care au fost alungaţi din ţara lor. Textul începe cu o plângere şi se termină cu furie, îndreptată împotriva tiranilor babilonieni. „Ferice de cel ce îţi răsplăteşte aşa cum ne-ai făcut tu nouă“, spune psalmistul, după care aruncă blestemul înfricoşător: „Ferice de cel ce ia şi zdrobeşte pe micuţii tăi de pietre“. Autoritatea psalmilor constă în capacitatea lor de a exprima nu numai durerea şi pierderea, dar şi furia nimicitoare.

Psalmii ne spun despre creatorii acestei tradiţii că au fost bărbaţi şi femei la fel ca noi. Ştiau ce înseamnă să suferi exilul şi pierderea, să te temi de moarte şi de agonie. Cea mai cumplită disperare, după cum ştiau prea bine, e să te simţi singur. Consolarea pe care o oferă este certitudinea că şi alţii s-au simţit la fel ca noi şi că nu suntem singuri în furia şi disperarea noastră, în tânjirea noastră după zile mai bune.

Mângâierea depinde de această recunoaştere. A consola pe cineva înseamnă a spune, iar şi iar: Ştiu, ştiu. Împărtăşim ceea ce am suferit, astfel încât alţii vor şti că nu sunt singuri. Este cel mai important şi mai dificil exerciţiu de solidaritate care ne revine vreodată. Aceasta este datoria pe care psalmiştii ne sfătuiesc să ne-o asumăm, în imagini străvechi, dar uşor de recunoscut. Ne spun cum să facem acest lucru, îndemnându-ne să fim sinceri. Nu putem consola, dacă nu suntem sinceri. Printre adevărurile pe care ne sfătuiesc să le spunem este să recunoaştem ce înseamnă să simţi o frică ce te împietreşte:

Sunt turnat ca apa şi toate oasele mele sunt scrântite.

Psalmiştii au cunoscut pustiirea:

Inima mea este lovită şi uscată precum iarba, încât uit să-mi mănânc pâinea.

Și au înțeles singurătatea noastră:

Veghez şi sunt ca o vrabie singură pe acoperişul casei.

Psalmiștii au cunoscut și experiența insuportabilă de a aștepta în zadar o alinare. Ei sunt atenți la durerea strigătelor neauzite, a disperării rămase fără răspuns:

Până când vei uita de mine, Doamne? Până când îţi vei ascunde faţa de mine?

Psalmiştii nu se îndoiesc de existența lui Dumnezeu — iar acest lucru face ca angoasa lor să fie diferită de a noastră —, însă există o alinare în aşteptarea lor plină de îndoială a unui semn al harului şi milostivirii sale. Îndoielile psalmistului ne pot elibera de nostalgie spirituală, de sentimentul că există o lume a certitudinii pe care nu o putem regăsi nicicând. Psalmii ne ajută să înțelegem că nu există o eră umană, fie și una în care credința în Dumnezeu este de nezdruncinat, în care să nu apară îndoiala și angoasa față de caracterul său de nepătruns.

Îndoiala, repetă psalmiștii la nesfârșit, este intrinsecă credinței. Este aiurea să crezi despre credință că ar putea oferi certitudine. După cum spune un înțelept

prieten al meu, îndoiala este pentru certitudine ceea ce umbra este pentru lumină. Îndoiala pune credința la încercare și o aprofundează, spun psalmiștii. O viață în credință ar trebui să fie o încercare a rezistenței umane, iar dacă găsim credința cu prețul uscăciunii noastre interioare, psalmiștii ne spun să nu ne temem de disperare. De la cunoașterea disperării, ne învață psalmii, ajungem să știm ce este de fapt speranța, iar amintirea disperării ne poate face să luptăm din greu pentru a trăi în speranță. Plânsul nostru, spune psalmistul, poate dura o noapte, „dar bucuria vine dimineața“.

Această dualitate speranță-disperare este intrinsecă structurii psalmilor. Modelul lor recurent este plângere urmată de afirmare, astfel încât orice consolare — prin credința în puterea și îndurarea lui Dumnezeu — se câștigă, ca să spunem așa, printr-o concentrare stăruitoare asupra a ceea ce a dictat, de fapt, căutarea consolării. Un psalm care începe aproape cu un sentiment de disperare — „Zilele mele sunt ca o umbră care trece“ — se încheie cu o afirmare a ordinii divine și a continuității omului în timp: „Dar tu eşti acelaşi şi anii tăi nu vor avea sfârşit“.

La fel ca Iov, psalmiștii se angajează într-un dialog susținut cu Dumnezeu, cerându-i să explice decalajul intolerabil dintre lumea așa cum este ea și lumea așa cum și-ar dori ei să fie. Psalmiștii fac mai mult decât să aștepte să se facă dreptate — întreabă de ce dorința lor nu pare să se împlinească vreodată: „Până când vei judeca nedrept şi vei părtini pe cei nelegiuiți?“ Și îndrăznesc efectiv să-i ofere lui Dumnezeu o viziune a dreptății ca model pe care ar trebui să-l urmeze: „Apără pe sărac şi pe cei fără tată: dă dreptate celui umil şi nevoiaş“. La fel ca Iov, psalmiștii îndrăznesc să afirme că oamenii știu ce este dreptatea. De ce Dumnezeu nu pare să înțeleagă lucrul ăsta? Psalmii exprimă obsesiv un paradox despre situația noastră: în ciuda tuturor păcatelor și eșecurilor noastre, ne putem imagina, totuși, cu perfectă claritate, cum ar arăta o lume dreaptă. Totuși, din motive pe care el le cunoaște cel mai bine, Dumnezeul nostru atotputernic ne refuză această lume perfectă. Consolarea pe care o oferă psalmiștii este că, într-o bună zi, Mesia va apărea pe pământ pentru a ne conduce în lumea perfectă. Până atunci însă, așteptăm, sperăm și ne rugăm, tânjind după dreptate aici, pe pământ. Abia în orașele-state grecești din secolul al V-lea î.Hr. încep oamenii să-și imagineze un nou tip de activitate — căreia îi spun politică — ce presupune că dreptatea nu poate fi lăsată pe mâna zeilor. Trebuie să fie înfăptuită de oameni.

În cele din urmă, putem să înțelegem acele lacrimi de recunoștință dintr-o sală de concerte din Utrecht, să ne dăm seama de ce, într-o lume modernă a necredinței, texte antice de felul Cărții lui Iov și Cărții Psalmilor își păstrează încă puterea de

a consola. Este vorba de capacitatea lor extraordinară de a da glas propriilor noastre îndoieli, sentimentului nostru exasperant privind caracterul de nepătruns al lumii, lipsa dreptății, cruzimea sorții și dorința noastră neostoită de a avea o lume în care experiența noastră să-și afle confirmarea și sensul. Tocmai faptul că aceste texte s-au păstrat vreme de mii de ani, fiind recitate, copiate, salvate din flăcări, ne dă de înțeles că nu suntem singuri în încercarea noastră de a da sens lumii și existenței noastre. Nu trebuie să credem în Dumnezeu pentru a crede acest lucru, însă avem nevoie să credem în ființa umană și în lanțul de semnificații pe care l-am moștenit.

Capitolul 2

Aşteptându-l pe Mesia

Epistolele lui Pavel

Cel care a creat un nou limbaj de consolare creştină din tradiţia profetică evreiască s-a născut în familia unui meşteşugar dintr-un oraş de provincie, la periferia socială şi geografică a lumii romane. Era, după cum el însuşi se descrie, un tânăr zelot evreu dintr-o familie de fabricanţi de pânze de corăbii şi de corturi dintr-un oraş portuar în care se vorbea greaca, Tars, capitala administrativă romană a unei regiuni numite Cilicia, situată în sud-estul Turciei de azi. Prin zelot, un cuvânt pe care îl rostea cu mândrie, înţelegea o persoană care-şi duce viaţa aşteptând venirea unui Mesia, după cum se profeţise în Isaia, Ieremia şi în Psalmi. Era fariseu, membru al unei secte evreieşti care urmărea respectarea strictă a legii evreieşti în mijlocul unui oraş comercial roman păgân. Pentru un tânăr înfocat, la vreo douăzeci de ani, tentaţii erau la tot pasul, iar legământul său faţă de Dumnezeu şi Tora a fost pus la încercare în lupanarele şi cârciumile din jur, precum şi în disputele legate de politică şi religie ce se încingeau între negustorii şi meşteşugarii înghesuiţi în pieţele şi pe străduţele din Tars.

Numit Saul la naştere, avea o figură respingătoare, un temperament aprig şi era slobod la gură, şi a ajuns la vârsta majoratului exact în perioada când un alt zelot, fiu de tâmplar, a început să propovăduiască pe dealurile Iudeii că el ar fi Mesia pe care îl promiseseră profeţii lui Israel.

Conducătorii evrei de la Ierusalim ar fi putut ignora manifestările lui Iisus din Nazaret în favoarea săracilor sau obrăznicia lui de a pretinde că este Mesia, din moment ce în trecut mai fuseseră mulţi asemenea zurbagii; însă nu au putut sta cu mâinile în sân când a intrat cu paşi hotărâţi în Templu, sediul puterii lor, a răsturnat mesele zarafilor şi a acuzat autorităţile religioase că au permis ca locul sfânt să devină bârlog de hoţi. Aşa încât, înfuriaţi, l-au predat autorităţilor romane de ocupaţie. Unii guvernatori romani ar fi putut să nu bage în seamă asemenea agitatori. Ce treabă avea Roma cu disputele dintre evrei? Însă acesta susţinea sus şi tare că a venit la Ierusalim ca să răstoarne orice autoritate pământească şi să aducă împărăţia lui Dumnezeu. Iar asta însemna rebeliune şi răzvrătire, motiv pentru care fiul tâmplarului a fost răstignit.

De obicei, o asemenea demonstraţie de forţă i-ar fi potolit pe localnici, însă

această erezie, spre deosebire de multe altele, a refuzat să se stingă. Discipolii predicatorului s-au împrăștiat, dar apoi s-au reunit treptat, spunând peste tot că liderul lor crucificat ar fi reapărut de fapt în carne și oase, ceea ce dovedea că este Mesia, așa cum spusese el, așa încât cei care credeau în el puteau trăi sperând la a Doua Lui Venire. Comunităţi paleocreştine au început să se formeze în sânul lumii evreieşti, având bunuri în comun, făcând acte caritabile, stabilind un set de ritualuri — pâinea şi vinul, amintind de Cina cea de taină — şi o organizare rudimentară. În orice moment, ei credeau că se pregătesc pentru sfârşitul timpului profeţit în Samuel, Daniel, Isaia şi în Deuteronom.

La vreo doi ani după răstignirea lui Iisus, în jurul anului 33 d.Hr., membrii unei sinagogi vorbitoare de greacă din Ierusalim au târât pe unul dintre credincioşii din congregația lor, un individ pe nume Ștefan, în fața Sinedriului — tribunalul evreiesc din Ierusalim —, sub acuzația că a predicat că adepții lui Iisus aveau să distrugă sinagoga și să modifice legile lui Moise. Saul s-a dus la proces, unde a auzit discursul rostit de Ștefan în apărarea lui.

Ștefan susţinea că nu el a hulit împotriva lui Moise, ci acuzatorii săi. Nu-şi aminteau cum poporul lui Israel l-a împiedicat pe Moise să ajungă pe pământul făgăduinţei? Oare nu făceau şi ei exact acelaşi lucru, persecutându-i pe cei care erau mai credincioşi decât dânşii poruncii lui Dumnezeu? Au uitat că Moise fusese cel care a prorocit că Dumnezeu le va trimite un profet? Dar în loc să-şi dea seama că acest profet era Iisus, l-au predat pentru a fi răstignit. Sunteţi la fel ca părinţii voştri! a exclamat Ștefan. A existat vreun profet pe care părinţii voştri să nu-l fi persecutat?

Discursul lui Ștefan a stârnit un vacarm asurzitor. Unii şi-au acoperit urechile, ca să nu fie nevoiţi să asculte blasfemia; alţii l-au apucat şi l-au târât într-un loc din afara oraşului. Iar acolo i-au legat mâinile la spate, au format un cerc în jurul lui şi au început să-l lovească cu pietre. Unul dintre cei care erau de faţă şi au urmat mulţimea dincolo de porţile oraşului pentru a privi lapidarea a fost Saul.

A fost o experienţă pe care nu a uitat-o niciodată: să priveşti un om murind în felul acela, încercând fără speranţă să se apere de lovituri, clătinându-se, însângerat, într-un nor de praf, asaltat cu strigăte de ură, căzând apoi în genunchi, uimit, pe jumătate mort. Saul a văzut probabil totul, asurzit de incantaţiile sângeroase şi strigătele batjocoritoare. Au venit şi prieteni de-ai lui Ștefan, dar nu au putut să intervină şi au spus despre Ștefan că a strigat: „Doamne Iisuse, primeşte duhul meu“. Unii chiar au afirmat că ultimele sale

cuvinte au fost: „Doamne, nu le socoti păcatul acesta“, căzând apoi pentru ultima dată.

Prima reacţie a lui Saul în faţa acestui eveniment traumatic a fost negarea radicală. S-a înrolat în rândurile executorilor farisei urmărindu-i pe credincioşii care dădeau ascultare unor asemenea rebeli. Au fost cazuri când a aplicat cele treizeci şi nouă de lovituri de bici cu care erau pedepsiţi în mod obişnuit cei care încălcau legea evreiască. S-a dus la Damasc pentru a distruge secta de acolo. Pe drumul dintre Ierusalim şi Damasc, cu amintirea morţii lui Ştefan în minte, iar privirile pline de frică şi de ură ale celor pe care îi biciuise apăsându-i sufletul, a auzit o voce precum aceea care i se adresase lui Iov din vârtejul de vânt, de data aceasta ieşind dintr-o lumină orbitoare coborâtă din cer:

Saule, Saule, de ce mă persecuţi?

A căzut de pe cal şi a rămas întins la pământ, năucit, în timp ce vocea lui Iisus i-a spus să meargă la casa unui credincios creştin din Damasc şi să aştepte instrucţiuni suplimentare.

Prăbuşirea lui Saul pe drumul Damascului a fost o experienţă de angoasă mentală atât de traumatizantă, încât l-a afectat şi fizic. A rămas orb şi neajutorat, reuşind să ajungă la Damasc abia clătinându-se, sprijinit de cei care-l însoţeau, şi ajuns acolo s-a adăpostit în întuneric, singur cu gândurile sale. Dar dacă tot ceea ce crezuse era greşit? Dacă cei pe care îi persecutase avuseseră dreptate? Dacă Dumnezeul lui Israel l-a trimis pe Mesia, iar el, în loc să-l aclame şi să adere la cauza sa, i-a persecutat pe cei care văzuseră adevărul? În acele zile cât a trăit în întuneric în casa unui credincios din Damasc, lumea lui mentală s-a prăbuşit.

Dar după ce şi-a recăpătat vederea şi şi-a venit în fire, recuperarea sa a fost rapidă, iar convertirea deplină. Trecerea de la vechea credinţă la cea nouă nu avea să se realizeze în mod brutal, gândea el. În noua lui credinţă, ca şi în cea veche, exista doar un singur Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel. Atât în viaţa lui veche, cât şi în cea nouă, putea să ţină legile evreieşti şi să atragă adepţi la noua credinţă din rândurile fariseilor, ale celor care venerau zeii greco-romani şi ale adepţilor stoicilor şi epicureilor. Acum credea că Iisus era alesul, însă a înţeles şi

că venirea lui fusese prezisă de profeţii evrei. Noul element decisiv era că Mesia le promitea credincioşilor viaţă veşnică. După ce şi-a revenit la Damasc, s-a dus în pustie pentru a se purifica; când s-a întors la Ierusalim, era cu totul alt om — nu mai era Saul, se numea Pavel.

Experienţa convertirii l-a convins pe Pavel că, dacă Dumnezeu poruncea asta, fiecare dintre noi ar putea deveni o persoană nouă, chiar de la o zi la alta. „Iată, vă spun o taină: nu toţi vom adormi, însă toţi vom fi schimbaţi — într-o clipă, într-o clipire din ochi.“ O fiinţă umană nu era înlănţuită pe veci de obiceiuri, constrângeri, dependenţe şi nevoi. O persoană poate renaşte din nou, izbăvită şi menită unei vieţi mai bune. Stoicii şi epicureii clasici nu aveau o asemenea speranţă: îţi poţi disciplina firea, îţi poţi controla impulsurile, dar nu poţi deveni un om nou. Pavel şi-a stabilit ca scop al vieţii sale să-i convingă pe toţi cei pe care îi întâlnea că Dumnezeu le poate schimba viaţa aici şi acum, pregătindu-i pentru veşnicie.

În acel moment, în anul 34 sau 35 d.Hr., nu exista Biblia, nici Evangheliile lui Matei, Marcu, Luca sau Ioan, nu exista nici Faptele apostolilor, nu existau preoţi sau episcopi, nici organizare ecleziastică, nimic altceva decât o tradiţie orală păstrată de un grup restrâns de ucenici ai lui Iisus, pescari iudei, vameşi şi oameni de la ţară care vorbeau mai ales aramaică. În comparaţie cu ei, Pavel era un cosmopolit — provenea dintr-un port la Mediterana, vorbea fluent greaca şi era singurul dintre ei familiarizat deja cu rutele comerciale maritime şi de pe uscat, care legau cele mai îndepărtate colţuri ale imperiului. Primii apostoli, conduşi de Petru, au fost la început suspicioşi în privinţa lui; însă el s-a năpustit în sinagogile din Ierusalim şi a început să predice, folosind povestea propriei convertiri ca dovadă a puterii lui Dumnezeu. După cum a mărturisit chiar el, nu era un orator prea bun şi nu era o prezenţă charismatică, însă avea o vulnerabilitate şi un farmec care îi atrăgeau pe oameni. „Căci eu sunt ultimul dintre apostoli“, a spus el adresându-se comunităţii creştine din Corint, „şi nu sunt vrednic să mă numesc apostol, pentru că am persecutat Biserica lui Dumnezeu. Dar sunt ceea ce sunt“, a zis, şi, în plus, „am trudit mai mult decât toţi ceilalţi discipoli“.

Poate că muncise mai mult decât ei, însă primii apostoli ai lui Iisus continuau să fie suspicioşi. Ei îl cunoscuseră pe Iisus. El nu. Ei se rugaseră împreună cu Iisus în Grădina Ghetsimani, pe când el nu. Însă le-a risipit îndoielile făcându-se indispensabil.

A înțeles că o sectă care dispunea pentru îndrumare doar de o tradiție orală nu avea să supraviețuiască. O tradiție orală nu are o autoritate centrală stabilă — iar fără o asemenea autoritate, grupul lor risca să se fragmenteze în secte rivale care aveau să fie zdrobite între ostilitățile îngemănate ale autorităților evreiești și romane. Într-un fel sau altul, dacă credința avea să supraviețuiască, trebuia să genereze un crez care să fie păstrat în scris pentru a-i îndruma pe credincioși.

Epistolele lui Pavel adresate comunităților pe care le-a vizitat au oferit o asemenea îndrumare. Sunt documente practice, care încearcă să încurajeze, să pedepsească, să-i salveze pe cei căzuți în păcat, să clarifice dispute etice și teologice. Uneori și-a folosit scrisorile pentru a înăbuși lupte facționale și contestări ale autorității sale. Totuși, dacă la asta s-ar fi redus totul, probabil că n-ar fi rămas nicio urmă; însă acest fiu de fabricant de pânze de corăbii a făcut din Epistolele sale piatra de temelie a unei ortodoxii care a supraviețuit până în ziua de azi.

El a transformat creştinismul dintr-o sectă evreiască într-o credinţă universală deschisă tuturor. Ceilalţi discipoli, în special Petru, erau circumspecţi în privința celorlalte neamuri. Pavel gândea altfel. El provenea dintr-un port unde evrei și neevrei, adoratori păgâni, epicurei și stoici, toți concurau pe piață încercând să-și atragă loialitatea vecinilor și să încheie cu ei relații de afaceri. Pavel era de părere că Mesia venise să-i salveze pe toți. Pavel a fost cel care avea să declare, în epistola sa către galateni, mesajul cu adevărat revoluționar:

Nu este nici iudeu, nici grec, nu este nici rob, nici liber; nu este nici bărbat și nici femeie; fiindcă toți sunteţi una în Hristos Iisus.

Alinarea oferită în Vechiul Testament — de Cartea lui Iov și de Psalmi — fusese scrisă de și numai pentru poporul ales. Consolările oferite de filosofia stoică și de cea epicuriană — de Cicero și Seneca, Epicur și Epictet, la care vom reveni — au fost scrise pentru elitele grecești și romane. Pavel considera că apropiata venire a lui Mesia va aduce mântuire tuturor. Și a creat un limbaj de consolare care a fost primul și cel mai puternic limbaj al egalității umane din câte s-au creat vreodată, limbajul care, deși nerecunoscut în cea mai mare parte, stă la baza limbajelor seculare, revoluționare, socialiste, umaniste și liberale ale

egalității, care au apărut mai târziu.

În vremurile din urmă, odată ce împărăția cerurilor va fi coborât pe pământ, toate ființele umane ar putea fi egale, Pavel știa lucrul ăsta, însă aici și acum, credincioșii trebuie să se adapteze la realitate. Doctrina sa afirma egalitatea dintre sclavi și oamenii liberi, dar nu-i sfătuia pe sclavi să se ridice împotriva stăpânilor lor; el afirma că, deși femeile și bărbații erau egali întru Hristos, femeile trebuie să asculte de soții lor. În privința stăpânirilor, Pavel nu a contestat niciodată autoritatea romană. El insista într-adevăr să i se acorde drepturile cuvenite unui cetățean roman. Să i se dea Cezarului, predicase stăpânul său, iar el era credincios acestei porunci.

Până când Mesia avea să aducă o nouă lume a egalității revoluționare, gândea Pavel, credincioșii trebuiau să învețe să aibă răbdare și să îndure. Și el trebuia să învețe lucrul ăsta. Suferința, le spunea el adepților săi din Roma, aduce răbdare. „Răbdarea — virtute, iar virtutea — speranță.“ Un bărbat a învățat să se consoleze, le spunea el, acceptând o mare parte din suferințe. De-a lungul a treizeci de ani și mai bine cât a străbătut, ca predicator itinerant necăsătorit, drumurile solitare din partea estică a Imperiului Roman, el și-a adaptat mesajul de propovăduire a veștii bune la durerile și grijile oamenilor simpli cărora le slujea, oameni care voiau să creadă în venirea lui Mesia, dar simțeau și nevoia de a fi mângâiați pentru asprimea existenței lor de zi cu zi.

Acolo unde codurile epicuriene ale lumii romane spuneau că singura cale rațională în viață era să cauți plăcerea și să eviți suferința, noua credință făcea din suferință esența experienței umane, iar din cea mai șocantă imagine a acelei suferințe — o răstignire —, simbolul ei permanent.

Pavel a avut ideea de a-și modela discipolatul după însăși via dolorosa a lui Hristos. Suferința pune la încercare credința, dar în același timp face și dovada rezistenței sale. Pavel, care folosise el însuși biciul pe spinarea păcătoșilor evrei, atrăgea acum simpatia mărturisind că și el fusese bătut:

De cinci ori am primit de la iudei cele patruzeci de lovituri fără una. De trei ori am fost bătut cu vergile, o dată am fost bătut cu pietre. De trei ori am naufragiat; o zi și o noapte am rămas în largul mării. Deseori în călătorii, în pericole pe râuri, în pericole din partea tâlharilor, în pericole din partea compatrioților, în

pericole din partea păgânilor, în pericole în cetate, în pericole în pustie, în pericole pe mare, în pericol printre fraţii falşi. În muncă şi trudă, deseori în privegheri, în foame şi sete, adesea în posturi, în frig şi fără haine. Şi, pe lângă cele de afară, preocuparea mea de fiecare zi, îngrijorarea pentru toate bisericile.

Povestindu-şi propriile umilinţe, Pavel îi învăţa pe credincioşi să înnobileze însăşi suferinţa, să înţeleagă că, aşa cum Iisus a suferit pe cruce înainte de a se întoarce în slava sa, la fel şi ei trebuie să sufere, în aşteptarea mântuirii.

El a folosit Biblia ebraică drept sursă de inspiraţie şi autoritate. A dat o altă formă voinţei lui Avraam de a-i da ascultare lui Dumnezeu, chiar şi cu preţul sacrificării fiului său Isaac, pentru a-şi justifica doctrina alegerii suferinţei ca dovadă supremă a credinţei. Căci odată ce Isaac a fost cruţat, Avraam a fost răsplătit cu binecuvântarea supremă a lui Dumnezeu:

Te voi binecuvânta şi îţi voi înmulţi urmaşii ca stelele cerului şi ca nisipul care este pe ţărmul mării. Şi urmaşii tăi vor stăpâni cetăţile duşmanilor lor. Prin urmaşii tăi vor fi binecuvântate toate neamurile pământului, pentru că ai ascultat de glasul meu.

„Toate neamurile pământului“: iată mandatul de care avea nevoie Pavel pentru a transmite tuturor popoarelor vestea venirii lui Mesia.

La aproximativ zece ani după răstignirea lui Iisus, Pavel s-a stabilit în Tesalonic, o capitală greco-romană de pe Via Egnatia, drumul imperial ce se îndrepta spre est, plină de adepţi ai zeilor păgâni, precum şi de administratori şi slujitori romani. A rămas acolo vreme de doi ani, ocupându-se cu meşteşugul fabricării pânzelor pentru corăbii, întemeind în acelaşi timp o congregaţie ce se întâlnea în casa unuia dintre credincioşi. Când a ajuns, le-a promis că a Doua Venire, sfârşitul veacurilor, era iminentă.

Până când a plecat la Atena doi ani mai târziu, mai mulţi dintre membrii congregaţiei sale muriseră, iar restul se întrebau dacă prietenii lor plecaţi aveau să fie mântuiţi şi cât timp vor mai trebui să-şi aştepte propria mântuire. Când

Pavel a aflat despre tesalonicenii săi că se lepădaseră de credinţă, l-a trimis la ei pe ajutorul său de încredere, Timotei, cu o scrisoare prin care spera să-i readucă pe calea cea bună. Pavel le-a spus că întoarcerea iminentă a lui Iisus ar putea veni peste ei pe neaşteptate, aducând nimicirea, ca durerile naşterii peste o femeie însărcinată. Dar când vor veni acele chinuri ale facerii, ei ar trebui să fie pregătiţi pentru sfârşitul veacurilor şi zorii paradisului:

Pentru că însuşi Domnul va coborî din cer cu un strigăt, cu vocea arhanghelului şi în sunetul trâmbiţei lui Dumnezeu, şi cei morţi în Hristos vor învia mai întâi, apoi noi, cei vii, care vom fi rămas atunci, şi vom fi răpiţi împreună cu ei în nori ca să-l întâmpinăm pe Domnul în văzduh. Şi astfel vom fi cu Domnul pentru totdeauna.

Prin urmare, le-a spus tesalonicenilor: „îmbărbătaţi-vă unii pe alţii cu aceste cuvinte“. Nicicând nu a fost concepută o mai influentă idee de consolare. În locul îmbătrânirii şi a decadenţei, în locul fricii şi a pierderii, ar veni un moment culminant în care timpul ar fi desfiinţat, iar credincioşii ar trăi dincolo de pierderi şi de durere, într-un prezent etern. Acest dor începuse cu profeţii Vechiului Testament, însă Pavel a fost cel care l-a transformat într-un dor de fiecare zi, mai întâi a sute, apoi a mii, apoi a milioane de credincioşi de-a lungul ţărmurilor est-mediteraneene în primul secol de după Hristos.

Pavel credea cu fervoare că va trăi să-l vadă pe Mesia şi predica congregaţiilor sale că sosirea binecuvântată era iminentă. Dar când Mesia nu a venit, când dificila activitate misionară s-a întins de la câţiva ani la decenii, a început să recreeze mesajul extatic pentru a-i consola pe cei care aşteptaseră deja destul de mult, care îi pierduseră pe cei dragi şi se întrebau dacă promisiunea era în continuare adevărată. Ca un lider politic realist, care încearcă să ţină comunităţi de credinţă neîncrezătoare strâns unite în jurul Mediteranei, Pavel s-a trezit obligat să construiască o retorică de speranţă care să-i consoleze pe credincioşi pentru o eliberare care nu părea să mai vină vreodată.

El a înţeles, de asemenea, un paradox: speranţa devine credibilă doar dacă cei care speră îşi dau seama cât de greu este să scapi de îndoială şi de disperare. Epistolele lui Pavel citează în multe locuri fragmente din Cartea lui Iov şi din

Psalmi, de parcă el ar fi înțeles că cuvintele alină numai dacă servesc de oglindă în care așa-zișii credincioși să-și poată reflecta propriile îndoieli.

Pavel era convingător pentru că nu a ascuns niciodată prețul pe care l-a plătit pentru că a crezut în propria sa veste bună. După ce a fost închis și abia a scăpat de moarte în timpul unei călătorii de misionariat în Asia Mică, a spus comunității din Corint că s-a întors la ei „în slăbiciune, cu mare frică și cuprins de neliniște“, într-o dispoziție atât de proastă încât avea nevoie de mângâierea lor ca să-i poată alina pe alții. Această mărturisire a propriei descurajări și mâhniri l-a ajutat să câștige și să păstreze încrederea confraților săi credincioși. În fragilitatea lui, ei au văzut imaginea propriei lor fragilități.

După primele energii extatice eliberate de convertirea sa, după primii ani petrecuți în Tesalonic, când și-a descoperit propriile aptitudini de organizator, teolog și lider spiritual, drumul credinței a devenit pentru Pavel tot mai aspru și mai greu de străbătut cu fiecare an care trecea. Era aruncat în stradă din sinagogi. Gloatele evreiești îl goneau din orașe. Guvernatorii îl băgau la închisoare. Comunități pe care el le credea ferm devotate Domnului și-au pierdut credința sau au fost atrase de predicatori rivali. A fost întemnițat la Efes și la Filipi, iar în unele epistole scrise în închisoare s-a numit pe sine însuși, cu tristețe, „ambasador în lanțuri“. Când a părăsit Efesul, în jurul anului 55 d.Hr., după ce mai bine de douăzeci de ani străbătuse Marea Mediterană, le-a spus credincioșilor de acolo că pleacă la Ierusalim, deși se temea că va fi chemat în fața Sinedriului, așa cum fusese dus și Ștefan, și avea mari îndoieli — iar ei au plâns auzind lucrul ăsta — că îi va mai vedea vreodată. I-a avertizat pe efeseni că „vor intra printre voi lupi hrăpăreți, care nu vor cruța turma“. De ei depindea să reziste. El nu-i mai putea ajuta.

În Ierusalim, când a povestit din nou cum fusese martor la martiriul lui Ștefan, cum îi persecutase pe credincioși și cum fusese salvat pe drumul Damascului, evreii din oraș s-au revoltat — cerând să fie ucis — și a fost dus dinaintea Sinedriului. În sala de judecată, un fanatic l-a lovit în față, iar Pavel a izbucnit furios. Și, întorcându-se spre judecători, a strigat: „Tu ședzi ca să mă judeci după Lege și totuși poruncești, împotriva Legii, să fiu lovit!“ Cuvintele sale erau un ecou ciudat al celor pe care Ștefan le rostise în aceeași sală de judecată. Sinedriul l-a trimis să fie biciuit de romani, dar când soldații l-au dezbrăcat și l-au legat, el a strigat că este cetățean roman, la care ei au dat înapoi și l-au trimis la Cezareea, unde a rămas în închisoare timp de doi ani. A solicitat în continuare să fie dus în fața lui Cezar pentru proces, iar romanii au acceptat în cele din urmă, trimițându-

l pe mare la Roma, însoţit de un centurion înţelegător, în vederea unui proces. Când a sosit, a compărut în faţa conducerii comunităţii evreieşti din oraş, tot în lanţuri, unde a insistat că nu a făcut niciodată nimic împotriva poporului său. „Mântuirea noastră“, le-a spus el evreilor din Roma, „este mai aproape acum decât atunci când am început să credem. Noaptea e pe sfârşite, ziua este aproape.“

Faptele apostolilor menţionează laconic că „unii au fost convinşi de cele spuse de el, dar alţii nu au crezut“. În acest moment, consemnarea istorică se îndepărtează, Pavel aşteptând procesul şi predicând evreilor sceptici. La vremea aceea avea cam şaizeci şi ceva de ani, un bătrân după standardele vremurilor sale. Istoricul Tacit ne spune că, atunci când Roma a ars în anul 62, tiranul Nero i-a învinuit pe creştini pentru incendii, iar mii dintre ei au fost prinşi şi ucişi. Se crede că şi Pavel s-a numărat printre ei, dar nu ştim sigur.

Însă ştim ce l-a chinuit cel mai mult, pentru ce avea nevoie de consolare la sfârşitul vieţii sale: duşmănia înverşunată a propriului său popor. În epistola pe care a scris-o pentru romani a făcut o mărturisire cruntă:

Spun adevărul în Hristos — nu mint, martoră îmi este conştiinţa în Duhul Sfânt. Mare îmi este întristarea şi nesfârşit chinul în inima mea. Căci aş dori să fiu eu însumi blestemat de la Hristos pentru fraţii mei, rudele mele după trup. Aceştia sunt israeliţi, ale lor sunt înfierea şi gloria, alianţele şi Legea, cultul şi promisiunile; ai lor sunt patriarhii şi din ei vine, după trup, Hristos, care este deasupra tuturor, Dumnezeu binecuvântat în veci!

Pavel îşi făcuse un scop în viaţă din a fi un apostol al neamurilor, însă cea mai profundă dezamăgire a lui fusese aceea că nu reuşise să „trezesc cumva pe cei din neamul meu... şi să-i duc la mântuire pe unii dintre ei“. Unii dintre ei... fraza sugerează cât fusese de descurajant.

Crezuse că promisiunea din Geneză şi din Cartea Psalmilor era pentru toţi oamenii şi că propriul său popor avea să se angajeze în propagarea unei credinţe universale, bazată pe scripturile lor. Credinţa evreilor se baza pe convingerea că erau poporul ales al lui Dumnezeu şi că legământul încheiat cu Avraam le era

rezervat lor şi numai lor. A fi credincios însemna să respecţi legea iudaică. Însă Pavel cunoscuse neevrei, bărbaţi şi femei, care nu ştiau legea, nici măcar scripturile din vechime, dar care duceau o viaţă evlavioasă. De la ei învăţase că „omul este justificat prin credinţă, fără faptele Legii“.

Crease o nouă credinţă în care oamenii, proclama el, erau mântuiţi nu prin faptele lor, prin îndeplinirea obligaţiilor rituale, ci prin harul atotmilostivului Dumnezeu. Din clipa convertirii sale pe drumul Damascului, a fost convins că, atunci când eşti binecuvântat cu acest har, nu mai ai nicicând nevoie de o altă recunoaştere.

Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm cum a îndurat Pavel opoziţia totală a propriului său popor şi îndepărtarea lui forţată de propriul său trib. De multe ori cita, cu o tristă recunoaştere, cuvintele disperate ale profetului Isaia: „Degeaba m-am trudit, în zadar şi fără folos mi-am consumat puterea“.

Pavel a fost destul de sincer pentru a mărturisi — iar această onestitate a dat credinţei sale puterea de a atrage generaţiile următoare — că a rămas, de-a lungul vieţii sale, un om sfâşiat între exigenţele unei noi credinţe şi agăţarea cu disperare de cea pe care o lăsase în urmă. În epistola sa către credincioşii din Roma, el strigă:

Fiindcă ce lucrez nu încuviinţez; nu săvârşesc ceea ce vreau, ci fac ceea ce urăsc... Om nefericit ce sunt! Cine mă va elibera de acest trup al morţii?

Acesta este Pavel a cărui suferinţă le vorbeşte de-a lungul timpului celor care cred şi celor care nu cred, un Pavel a cărui credinţă a rezistat nu în ciuda, ci datorită adversităţii.

Pavel s-a agăţat de speranţa că Mesia va veni, dar, zi de zi, îşi găsea alinarea la îndemână — în rutina obişnuită a muncii misionare, în prieteniile pe care le făcuse, în amintirile celor pe care îi adusese la credinţă, în lacrimi vărsate de ei în timp ce părăsea Efesul şi în mâhnirea lor când i-a lăsat în urmă. Dragostea lui pentru ei nu a fost niciodată abstractă. Şi-i amintea cu toate particularităţile lor, acei bărbaţi şi femei care îl adăposteau, cu care împărtăşea aceleaşi ocupaţii, cu care străbătea aceleaşi drumuri sau îndura aceleaşi închisori. Numele acestor

credincioși revin pe parcursul epistolelor sale: bărbați și femei, bogați și săraci, oameni adevărați în deplina lor individualitate: Febe și Priscila, Andronic și Urban, Tit, Barnaba, Timotei. El are grijă să-i distingă, să le mulțumească pentru solidaritatea și mângâierea lor. Cu toți a stabilit o legătură pe care distanța și persecuția, disputele și certurile nu o puteau rupe. Pe drumul lung și dificil de la Damasc, aflase ceva ce nu exista în scripturile din vechime. De fapt, învățase că numai credința, singură, s-ar putea să nu consoleze îndeajuns. Căci speranța i-au dat-o cei vii și dragostea lor:

Dacă aș avea toată credința așa încât să mut munții, dacă n-aș avea iubire, n-aș fi nimic. Și dacă tot ce am aș da săracilor, și dacă mi-aș da trupul ca să fie ars, dar n-aș avea iubire, nu mi-ar folosi la nimic. Iubirea este îndelung răbdătoare, iubirea este binevoitoare, nu este invidioasă, iubirea nu se laudă, nu se umflă. Ea nu se poartă necuviincios, nu caută ale sale, nu se mânie repede, nu ține cont de răul primit. Nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr. Toate le apără, toate le crede, toate le speră, toate le îndură.

Având în vedere genul de onestitate arzătoare ce-i marca viața, am putea percepe aceste cuvinte ca pe o mărturisire voalată. Avea cu adevărat o credință în stare să mute munții, însă credința nu-i fusese de ajuns. Iubirea pe care i-o arătaseră acei necunoscuți care i-au devenit tovarăși și prieteni, o iubire căreia, probabil, în deceniile sale de muncă neostoită, nu reușise să-i răspundă pe măsură, era — știa acum lucrul ăsta — lumina ce-i îndruma viața:

Dar profeţiile dacă ar fi, vor dispărea; limbi dacă ar fi, vor înceta. Cunoaştere dacă ar fi, se va duce.

Acum, nici măcar vechile profeții — ale lui Isaia, ale lui Daniel, ale lui Avraam — nu erau suficiente pentru a-l consola cu certitudinea că întreaga lui viață ascultase porunca lui Dumnezeu:

Căci cunoaştem în parte şi profeţim în parte, dar când va veni ceea ce este desăvârşit, ceea ce este nedesăvârşit va dispărea... Căci acum vedem ca în oglindă, neclar, dar atunci vom vedea faţă în faţă. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, la fel cum şi eu sunt cunoscut pe deplin.

Ca un bătrân la capătul unui drum lung, Pavel ştia că Mesia ar putea să nu vină în timpul vieţii sale. Ştia că slujise până la limita forţelor sale; şi ştia că dovada a ceea ce reuşise să înfăptuiască era iubirea celor pe care avea să-i lase în urmă. În iubirea lor — reală, intensă, durabilă — i se dăduse singurul semn că oamenii pot avea ceea ce ar putea fi iubirea lui Dumnezeu:

Iar acum rămân acestea trei: credinţa, speranţa şi iubirea. Dar cea mai mare dintre acestea este iubirea.

Capitolul 3

Lacrimile lui Cicero

Scrisori despre moartea fiicei sale

Primele comunităţi creştine din lumea mediteraneeană au trăit printre păgâni de elită formaţi la şcoala ideilor epicuriene şi stoice despre modul de a-ţi păstra speranţa în faţa descurajării şi a nenorocirii. Spre deosebire de creştinii lui Pavel, nici stoicii şi nici epicureii nu făceau afirmaţii universale: filosofiile lor erau scrise pentru şi de către o elită masculină romană. Spre deosebire de noua credinţă, filosofia romană nu considera suferinţa o dovadă a bunăvoinţei divine, ci o nenorocire care trebuie stăpânită prin autodisciplină. Stoicii spuneau că un om înţelept ar trebui să înveţe să îndure suferinţa, în timp ce epicureii erau de părere că, pe cât posibil, oamenii ar trebui să evite durerea şi să trăiască pentru plăcere. Scopul vieţii, spuneau epicureii, era să trăieşti bine. Consolarea se obţinea nu prin izbăvire, ci prin aprobare socială. Filosofii păgâni nu presupuneau că oamenii ar putea fi consolaţi, aşa cum credeau creştinii, printr-o percepere semnificativă a universului şi a timpului ca având un scop sau o direcţie. Unii epicurei, în special Lucretius, erau ferm convinşi că singura ordine în univers ţinea de hazard. În faţa pierderii tragice şi a perspectivei morţii, filosofii romani recomandau un cod bărbătesc al stăpânirii de sine. Dacă un bărbat îşi putea controla reacţiile în faţa unei pierderi, consolarea avea să apară sub forma respectului şi admiraţiei tovarăşilor săi de sex masculin.

Când Pavel a început să predice, aceste idei erau de multă vreme înrădăcinate drept înţelepciune convenţională a claselor superioare şi mijlocii romane. Principalul om politic de la sfârşitul Republicii romane, Marcus Tullius Cicero, care a trăit între 106 şi 43 î.Hr., se lăuda cu stăpânirea acestui cod stoic, considerându-se un filosof al consolării. Cartea lui Consolatio a dispărut, însă ale sale Discuţii de la Tusculum (Tusculanae disputationes) au supravieţuit şi constituie un strălucit dialog despre crezul stoic.

Când îndrăgita lui fiică a murit pe neaşteptate în anul 45 î.Hr., Cicero a trebuit să aplice stoicismul pentru a-şi alina rana profundă ce i-a marcat viaţa. Şi nu pentru prima dată în povestea noastră, cuvintele şi-au găsit perechea în durere, iar scrierile filosofice despre suferinţă nu s-au dovedit capabile să-l consoleze nici măcar pe omul care le scrisese.

Pe fiica lui Cicero o cunoaștem — așa cum le cunoaștem pe majoritatea femeilor din lumea antică — numai din ceea ce un bărbat (în acest caz, un tată care o adora) a spus despre ea. Micuța Tullia, îi zicea el în scrisorile sale, cea mai dragă inimii lui. Semăna leit cu tatăl ei, spunea el, deși oricine poate presupune ce anume moștenise — nasul lung, privirea dură, capul rotund, colțurile buzelor lăsate în jos și vocea ascuțită, potrivită pentru declamare și pentru glume răutăcioase. El îi lăuda sfiala feminină, dar nu s-a gândit să dezvăluie prea multe despre persoana deosebită care era. În calitate de scriitor care putea repeta cuvânt cu cuvânt declarațiile colegilor săi și ale diverșilor filosofi, a lăsat un singur exemplu din cuvintele rostite de fiica sa. Pe când era încă o copilă, spunea el, ea îi ceruse să-i zică prietenului său Atticus să-i aducă un cadou la următoarea lui vizită și insistase ca tatăl ei să garanteze că prietenul își va respecta promisiunea. Atticus avea și el o fetiță, iar cei doi au purtat o corespondență în care apreciau comedia taților aflați la dispoziția fiicelor lor.

Cicero a iubit-o, fără îndoială, însă era proprietatea lui. A căsătorit-o, pe rând, cu trei bărbați importanți: primul a murit, al doilea a divorțat de ea, iar al treilea s-a dovedit a fi un tip risipitor pe nume Dolabella. Tullia era însărcinată pentru prima dată — la treizeci și doi de ani —, iar a treia sa căsnicie se îndrepta spre eșec. Tatăl a insistat că acea căsătorie nu fusese ideea lui, ci a soției sale, care i-a impus-o pe când era plecat, ocupat cu guvernarea unei provincii din Est. Iar acum încă un divorț era iminent, cu toate bârfele care aveau să urmeze, pe lângă faptul că exista riscul ca Dolabella să nu mai achite restul banilor pe care îi datora lui Cicero, din cheltuielile cu căsătoria. În plus, în aer plutea și o problemă delicată, dacă ginerele rătăcitor s-ar putea considera liber să-și trădeze socrul în favoarea lui Cezar, dictatorul a cărui ascensiune la putere zdrobea forma republicană de guvernare pe care Cicero o apărase toată viața.

Fiica lui fusese martora celor mai rele și celor mai bune momente din ilustra carieră a lui Cicero. El și-a amintit cum fata leșinase de îngrijorare și de teamă când Senatul l-a trimis în exil în anul 58 î.Hr. Când Senatul a votat rechemarea lui în anul următor, ea, și nu mama ei, a plecat din Roma spre sud, până pe cheiurile din Brundisium, pentru a întâmpina vasul care îl aducea înapoi de la Atena. Ea a fost cea care i-a stat alături în lectică, în timp ce era purtat din oraș în oraș, în uralele mulțimii, la întoarcerea triumfătoare în Roma.

Dacă tribunalele și Senatul Romei erau locurile în care el își manifesta remarcabilul talent oratoric, monologurile lui sarcastice, stăpânirea magistrală a limbii latine, punctată cu referințe în limba greacă, ea era auditoriul confesiunilor

sale private pline de bazaconii. După mai bine de treizeci de ani de căsătorie, Cicero, în vârstă de șaizeci de ani, divorțase de formidabila lui soție, Terentia, și se căsătorise cu pupila lui de optsprezece ani, Publilia. Ce-l apucase? Să fi fost pofta trupească? Moștenirea Publiliei? Cine să știe? Ulterior și-a regretat decizia, căutând iertare și îngăduință din partea Tulliei. Cu Tullia, nu cu Publilia își petrecea timpul liber pe care i-l permiteau îndatoririle sale publice. În ianuarie și februarie 45 î.Hr., în timp ce tatăl și fiica așteptau sfârșitul lăuziei, ea i-ar fi mărturisit — lucruri dureroase pentru el — despre infidelitățile lui Dolabella și destrămarea căsătoriei sale. Tatăl și fiica s-au apropiat și mai mult pe măsură ce-și împărtășeau deriva vieților lor personale, pe cale de a se dezintegra.

Îngrijorările intime ale lui Cicero s-au adăugat celor publice. Trecuse de partea lui Pompei în războiul civil care se încheiase cu bătălia de la Pharsalus în anul 48 î.Hr., pentru a-și da seama, aproape imediat, că susținuse un învins. Deși reușise să se împace cu Iulius Cezar, care ieșise învingător, nu a reușit să-l împiedice pe acesta să-și asume puteri dictatoriale, să îndepărteze Senatul și să pună în pericol lucrarea de-o viață a lui Cicero.

Pentru Cicero, republica însemna mult mai mult decât cursus honorum al posturilor — chestor, edil, consul —, ierarhie pe care o parcursese până la patruzeci de ani; mai mult decât instanțele de judecată unde își câștigase un renume prin talentul său oratoric; mai mult decât Senatul, unde se considera în mare parte că discursurile în care el îi condamnase pe conspiratorii lui Catilina în 62 î.Hr. salvaseră Roma. Republica a fost cadrul care a dat sens vieții lui Cicero. A fi republican însemna exercitarea virtuților cetățeanului roman: a avea spirit patriotic, a-ți sacrifica viața, la nevoie, pentru apărarea republicii și a fi stoic în suportarea durerii. Republicanismul era un cod masculin, onorat în egală măsură pentru încălcarea și respectarea sa, însă esența lui era disprețul față de slăbiciunea feminină, față de lacrimi. O femeie putea să se întristeze, să-și rupă hainele de pe ea, să-și acopere fața cu un voal, dar un bărbat trebuia să accepte loviturile destinului și apropierea morții cu calm filosofic și stăpânire de sine. Cetățenii romani care purtau povara și gloria apărării republicii se considera că trebuie să suporte, cu o cumpătare stoică, pericolele vieții publice și ale celei private, deopotrivă.

Cicero adoptase această versiune de consolare în scrisorile sale, toate scrise unor bărbați, toate oferind consolatio pentru răsturnările de noroc obișnuite în politică, dar constante, mai ales în caz de război civil, exilare, confiscare a averilor, ucideri din răzbunare, precum și în soluționarea unor dispute ori în nenorocirile,

mai puţin fatale, dar vătămătoare, iscate din calomnii şi bârfe. Creată pentru aceste experienţe ale politicii romane, consolatio era destinată şi durerii personale: pierderea părinţilor, a copiilor, soţiilor, a sclavilor preferaţi şi a altor slujitori.

Cicero a devenit maestru al acestui discurs bărbătesc şi moralizator. Aşa cum îi scria în anul 46 î.Hr. unui prieten care fusese afectat de o răsturnare de situaţie:

Există o formă de consolare extrem de banală pe care ţi-o acord, pe care ar trebui să o avem mereu pe buzele şi în inimile noastre — să ne amintim că suntem fiinţe umane, născuţi sub o lege care face din viaţa noastră o ţintă pentru toate loviturile şi săgeţile sorţii şi că nu putem refuza să trăim în condiţiile naşterii noastre şi nici să resimţim cu atâta nerăbdare nenorocirile pe care nu le putem evita prin niciun proces de gândire, ci, reamintindu-ne ce li s-a întâmplat altora, să ne inducem gândul că ceea ce ni s-a întâmplat nu este nimic nou.

Consolatio era un cod laic; zeii jucau doar un rol vestigial. Bărbaţii trebuiau să jertfească animale zeilor la fel cum femeile de rang superior erau alese pentru a păzi incinta templului fecioarelor vestale. Şi unii, şi alţii au înţeles că, dacă soarta era în mâinile zeilor, aceştia priveau de sus, distanţi şi indiferenţi la tragedia umană. Dar, într-o înţelegere republicană a lumii, acest lucru putea fi creat şi suportat, câtă vreme Republica continua să ofere cadrul în care viaţa unui om să capete sens. Teroarea brută care-i determina pe oameni să se întrebe, în Psalmi sau în Cartea lui Iov, de ce a abătut Dumnezeu groaza asupra omenirii era ţinută la distanţă de credinţa în Roma şi de extinderea şi întinderea uluitoare a imperiului. Câtă vreme dura republica şi Roma îşi păstra superioritatea faţă de celelalte naţiuni, viaţa unui om putea avea sens; dar acum, în anul 45 î.Hr., când Cezar deţinea controlul deplin, iar Senatul îşi pierduse orice valoare, Cicero credea că republica sa era în agonie.

Acesta era contextul mai larg în care celui mai faimos roman al vremii i s-a cerut să îndure nenorocirea ce-l lovise în luna februarie a acelui an, când a aflat că s-a născut nepotul său — pe nume Lentulus —, cu greu, însă viu, în vreme ce fiica lui, în ciuda tuturor eforturilor depuse de cele mai bune moaşe şi cei mai buni medici, a murit la naştere.

Lovitura a fost catastrofală. A fost atât de bulversat, încât în niciuna dintre scrisorile sale nu există vreo referire la înmormântarea sau incinerarea ei. Se pare că a lăsat atât trupul ei, cât şi pe copil în mâinile sclavilor din casa lui Dolabella şi a plecat din Roma, refugiindu-se în sud, la locuinţa sa din Astura, pe ţărmul golfului Antium. Şi s-a izolat acolo, neputând suporta pe nimeni în jur, suferind nopţi la rând de insomnie, în timp ce ziua rătăcea prin pădurile moşiei sale, singur, răvăşit şi cu ochii în lacrimi. Iar starea asta a durat şase săptămâni, din februarie până la începutul lui martie. Când cel mai vechi prieten al său, Atticus, a întrebat de el, Cicero a mărturisit că lacrimile femeieşti erau duşmanul său. „Lupt împotriva lor cât pot de mult, dar încă nu mă ridic la nivelul încleştării.“

Pe măsură ce durerea sa a devenit cunoscută, a început să polarizeze opinia publică la Roma. Vulnerabilitatea lui i-a afectat pe cei care au fost surprinşi că acest bărbat extrem de elocvent şi dominator ar putea fi atât de distrus. Prăbuşirea lui le-a dat duşmanilor săi ocazia de a-l califica drept un ipocrit efeminat, incapabil să practice autocontrolul stoic pe care îl predicase.

Cicero era prins în capcană. Perfecţionase consolatio, iar acum era de neconsolat. Cuvintele erau inutile. Şi-a dat seama prea târziu cât de mult îşi iubise fiica. A înţeles, tot prea târziu, că fusese răvăşit de divorţul de soţia sa, mărturisind unui prieten că gândurile la ea sunt „răni pe care nu le pot atinge fără gemete profunde“. Structura care dădea sens vieţii sale se prăbuşise.

În acel moment, în martie 45 î.Hr., Servius Sulpicius, un vechi coleg de şcoală care studiase retorica împreună cu Cicero, i-a trimis o scrisoare de condoleanţe de la Atena, unde ocupa postul de guvernator. A început prin a-i mărturisi că, dacă ar fi fost alături de Cicero, ar fi trebuit să-şi aducă lui însuşi mângâiere, şi nu doar pentru durerile personale, ci şi pentru starea disperată a republicii, aflată acum sub controlul ferm al dictatorului Iulius Cezar. De aceasta — de starea îngrozitoare a republicii, şi nu de moartea unui copil — ar trebui să se plângă. Pentru ce plângi? a îndrăznit să-l întrebe vechiul său prieten.

De ce ar trebui ca o durere personală să te tulbure atât de profund? Gândeşte-te cum ne-a tratat până acum soarta. Reflectează şi vezi că ni s-a smuls ceea ce unor fiinţe umane nu ar trebui să le fie mai puţin drag decât copiii lor — patrie, onoare, rang, orice distincţie politică. Ce altă rană a sentimentelor tale ar putea fi cauzată de această pierdere deosebită? Sau care inimă, în aceste condiţii, nu şi-ar

fi pierdut orice sensibilitate, ajungând să considere că orice altceva sunt lucruri neînsemnate? Din cauza ei, mă rog, să te întristezi?

De ce să plângi pentru Tullia? a întrebat el. Ce viaţă ar fi putut avea? Soţii ei fie muriseră, fie o înşelaseră. Ar fi pierdut întreaga speranţă pe care poate s-o aibă o femeie: să-şi vadă fiul crescând pentru a ajunge în putere şi în ranguri importante. Oricare dintre promisiunile posibile pentru o femeie, a spus Sulpicius, „i-a fost refuzată înainte să-şi atingă împlinirea“. Trăise pentru a împărtăşi bucuria strălucitei cariere a tatălui ei. Nu ar fi trebuit să fie suficient pentru ea?

El a scris că nu demult trecuse prin Corint şi Megara, cândva oraşe prospere, iar acum ruine abandonate, „culcate la pământ şi demolate chiar dinaintea ochilor noştri“. Dacă aceasta era soarta tuturor realizărilor fiinţei umane, a continuat el, toţi oamenii ar trebui să se gândească la propriul lor sfârşit. De ce, a întrebat el din nou, să fie Cicero atât de îndurerat de moartea „unei femei slabe“?

El l-a avertizat pe Cicero să nu-şi lase duşmanii să creadă că a fost zdrobit de pierderea unei fiice. Fă-i să creadă că suferi din cauza republicii, l-a sfătuit el. Nu fă ca acei medici care nu reuşesc să practice arta vindecării pe propria lor fiinţă şi nu uita, a conchis el cu un avertisment sumbru, că amărăciunea te face vulnerabil. Dacă mai vrei să ai un viitor în politică, renunţă la mâhnirea de femeie:

În numeroase rânduri te-am văzut purtându-ţi buna soartă cu o demnitate nobilă care, în mare măsură, ţi-a sporit faima: acum este momentul să ne convingi că eşti în stare să înduri la fel de bine şi soarta rea.

Cicero i-a răspuns că a găsit mângâiere în „împărtăşirea bolii sufletului meu“ de către prietenul său şi a admis că este „dezonorant să nu-mi îndur nenorocirea în felul în care crezi că ar trebui să o suport“. Totuşi nu era la înălţime. Se simţea „zdrobit şi nu tocmai în stare să lupt împotriva durerii mele“. În republica din trecut, a continuat el, „durerea personală era domolită de funcţii înalte“ în slujba statului. Însă acum republica era doar o tigvă goală, iar viaţa publică nu mai avea

niciun sens pentru el:

Nu mi-a făcut plăcere să fac ce-am făcut prin sălile de judecată; cât despre casa Senatului, nu suportam nici măcar să o văd.

În trecut, a continuat el, ori de câte ori suferea răsturnări de situație în viața sa publică,

întotdeauna aveam un sanctuar în care să mă refugiez și un paradis pentru odihnă; aveam una a cărei dulce conversație mă putea ajuta să scap de povara tuturor temerilor și durerilor mele.

Acum, spunea el devastat,

Sunt absent atât de acasă, cât și din sălile de judecată, întrucât nici durerea pe care mi-o provoacă statul nu mai poate fi consolată de viața mea de acasă, și nici durerea casei mele de către stat.

Consolarea era posibilă doar când viața publică a republicii dădea existenței sale un sens. Acum, concluziona el, „într-o vreme când trebuie să ne adaptăm fără rezerve la dispoziția unui singur om“, nu era de așteptat nicio consolare.

Când la Roma s-a aflat despre durerea continuă a lui Cicero, prietenii lui și-au pierdut răbdarea. Comportamentul său nu era doar o manifestare a slăbiciunii — amenința chiar să submineze codul în sine. Brutus i-a reproșat că nu reușește să afișeze severa stăpânire de sine a unui Cato. Un istoric pe care Cicero îl implorase cândva, fără rușine, să-l laude în ultima sa lucrare i-a scris, cerându-i pe un ton oarecum amuzant și oarecum critic să-și vină în fire:

Hei, să fii oare singurul care nu vede ceea ce este evident — tu, care cu inteligența ta ascuțită pătrunzi cele mai ascunse secrete? Tu, singurul care nu înțelege că lamentările zilnice nu-ți fac câtuși de puțin bine?

Când Atticus, cel mai vechi prieten al său, l-a îndemnat cu blândețe să-și lase în urmă durerea și să-și reia îndatoririle, Cicero a refuzat. „Toată consolarea“, a spus el, „este înfrântă de durere.“ După care a adăugat, de parcă tocmai s-ar fi aprins o scânteie de speranță:

Cu toate acestea, am făcut ceva ce nimeni nu a făcut vreodată înaintea mea. M-am consolat prin scris. Am să-ți trimit cartea, dacă slujbașii au reușit să o copieze. Pot să-ți spun că nu mai există așa o consolare.

Într-o renaștere bruscă a activității, a răscolit rafturile bibliotecii, căutând din nou inspirația, a ordonat sclavului și secretarului său dezrobit, Tiro, să găsească sursele antice grecești și a început să scrie o carte întreagă al cărei titlu exprima starea sa de spirit: Consolatio.

Doar un fragment s-a păstrat din ea. Iar în acest fragment Cicero speculează cu înfrigurare despre natura sufletului, indiferent că este „umedă sau eterică, sau arzătoare“, spunând cât de mult trebuie să se împletească sufletul cu „memoria, mintea sau cu gândul“, și cum aceste capacități trebuie că sunt lucrarea zeilor. „Orice ar fi ceea ce gândește, știe, trăiește și crește“ — Tullia lui — „trebuie că este de natură cerească, divină, fiind prin urmare etern.“ Și a început să-l bată la cap pe prietenul său Atticus să-i cumpere niște pământ pe care să poată înălța un altar. Deși acest lucru nu a dus la niciun rezultat, din câte ne putem da seama, el era extrem de serios, conștient că intenționa să compenseze neputința lui de a înțelege cât de profund avusese nevoie de ea.

Atticus i-a reproșat obsesia de a ridica un altar fiicei sale și l-a implorat să dea dovadă de mai multă pace sufletească, deoarece Roma începea să vorbească. Cicero i-a răspuns, cu oarecare amărăciune,

Mă sfătuiești și spui că alții vor să ascund cât de adâncă mi-e durerea. Pot face asta oare mai bine decât petrecându-mi tot restul zilelor mele scriind? Deși fac lucrul ăsta, dar nu pentru a-mi ascunde, ci mai degrabă pentru a-mi domoli și a-mi vindeca sentimentele, totuși, dacă îmi fac mie un bine cât de mic, cu siguranță păstrez aparențele.

Un tată care tocmai își pierduse fiica ar fi putut căuta mângâiere în compania nepoțelului său — dar deși îl îndemna pe Atticus să se asigure că micuța ființă beneficia de toată îngrijirea pe care i-o putea oferi un cămin, Cicero nu s-a dus niciodată la Roma să-l vadă. Peste câteva luni a murit și copilul.

Era ca și cum codul după care trăia — reticența bărbătească, calmul, devotamentul față de treburile publice — ar fi blocat toate căile de vindecare, cu excepția uneia: să-și recapete statura publică de înțelept al republicii, care acum era zdrobită de tirania lui Cezar. La început și această cale părea a-i fi închisă, după cum i-a mărturisit lui Atticus:

Îmi spui să mă întorc la vechiul meu mod de viață. Ei bine, multă vreme am deplâns pierderea republicii, și chiar asta făceam, deși cu mai puțină putere; căci aveam un loc de refugiu. Acum chiar că nu mai pot să-mi urmez vechiul mod de viață și nici vechea mea ocupație; și nici nu cred că ar trebui să-mi pese de ce-și închipuie alții despre lucrul ăsta...

Însă el știa că acest rol era singurul care îi rămânea. Adevărata consolare, spre deosebire de mângâierea temporară, pe care a acceptat-o în cele din urmă, era să redevină Cicero, dușmanul tiranilor și susținătorul valorilor republicane. Încet, cu îndârjire, în singurătatea vilei sale, și-a regăsit acea identitate. În mai, după trei luni în care a fost măcinat de suferință în singurătatea de la Astura, s-a simțit suficient de puternic pentru a-i spune lui Atticus:

Dacă cei care cred că spiritul meu este iarăşi zdrobit şi înfrânt ar cunoaşte volumul şi natura operei literare pe care o creez, îmi închipui că, dacă sunt oameni, m-ar socoti nevinovat. Nu mi se poate reproşa nimic, dacă am reuşit până acum să-mi revin într-atât încât să-mi eliberez mintea pentru a mă angaja în scrieri dificile, poate chiar aş putea merita oarece laude... Fac tot ce pot pentru a-mi alunga durerea.

În iulie înţelesese că amărăciunea poate rezista oricărei mângâieri, dar că în cele din urmă cedează trecerii timpului:

Există numeroase căi de consolare, însă aceasta este cea mai directă: lasă raţiunea să aducă ceea ce timpul va aduce cu siguranţă.

La sfârşitul verii era pregătit să se întoarcă la moşia sa de la Tusculum, deşi locul îi trezea amintiri legate de Tullia şi Terentia şi de viaţa de familie pe care o avusese cândva. După modelul academiilor greceşti din Atena, a construit acolo arcade unde a amplasat divane pe care oaspeţii să se aşeze şi să discute subiecte filosofice — şi a început să scrie Tusculanae disputationes (Discuţiile de la Tusculum), o serie de dialoguri în care el juca toate rolurile, meditând asupra naturii morţii, amărăciunii şi a durerii. Învăţase de la greci că rostul filosofiei era să-i deprindă pe oameni să nu se teamă de moarte. Consolarea era filosofie, iar filosofia — consolare.

Citea cu aviditate pentru aceste discursuri, în special din tragicii antici, Euripide, Eschil şi Sofocle, acei mari artişti ai nebuniei irecuperabile şi iluziei umane. Şi a constatat că avea o admiraţie tot mai profundă faţă de spartani, pentru dispreţul lor virtuos în faţa durerii şi pentru faptul că erau dispuşi să-şi dea viaţa pentru cetatea lor — şi, încet-încet, s-a întors la realitatea austeră a unui cod care, cu doar câteva luni în urmă, în profunzimile durerii sale, părea că-i cerea prea mult. În Disputationes, el scrie, ca şi când ar vrea să-şi amintească,

Căci numele de virtute provine de la vir, bărbat, iar curajul este distincţia

specifică a unui bărbat: și această virtute are două îndatoriri principale, disprețul față de moarte și durere. Prin urmare, trebuie să le exercităm dacă suntem bărbați virtuoși sau, mai bine zis, dacă suntem bărbați.

Părțile moi ale sufletului, credea el acum, duc la „lamentații și lacrimi de femeie“, iar aceste părți moi din sufletul unui bărbat ar trebui să fie strict limitate, „asemenea slujitorilor noștri, în custodie sigură și aproape în lanțuri“.

La sfârșitul verii anului 45 î.Hr. a scris un eseu intitulat „Despre durere“. Acum își amintea de chinurile durerii care îl sfâșiaseră în februarie și în martie, de parcă ar fi fost atins de nebunie. Fusese îndurerat nu din pricina ei — de vreme ce ea nu mai putea suferi —, ci pentru el însuși. Nebunia nu fusese altceva decât lașitate în fața propriei sale morți. Într-o serie de silogisme, probabil logice, dar tensionate de un sentiment refulat, Cicero declara lumii, dar mai ales lui însuși, că

Un bărbat înțelept nu este niciodată afectat de durere: pentru că toți bărbații înțelepți sunt curajoși; prin urmare, un bărbat înțelept nu este niciodată supus durerii.

Cicero se supusese încă o dată codului stoic care, cu doar câteva luni în urmă, se dovedise a fi mai presus de puterile sale. Acum, gândea el, problema era dacă să reia viața acelui Cicero de odinioară, să asocieze înțelepciunea cu bravura.

Exigențele revenirii la viața publică a Romei necesitau o manifestare mereu convingătoare a eroismului stoic. I-a făgăduit lui Atticus:

Când am să vin la Roma, nu vor avea nimic să-mi reproșeze în înfățișarea mea sau în discuțiile mele. Voioșia cu care obișnuiam să temperez tristețea vremurilor am pierdut-o pentru totdeauna; dar nu vor lipsi curajul și fermitatea din purtarea mea sau din cuvintele mele.

Criticat aspru cândva pentru oportunism politic, el înțelegea acum că, supraviețuind morții fiicei sale, trebuia să aleagă o cale pe care să o urmeze neabătut. Iar urmarea acelei căi era ușurată de dezastrul politic ce se desfășura în jurul său. Dictatura lui Cezar îi lăsa o singură posibilitate: să reziste tiraniei până la moarte, dacă era nevoie.

După cum i-a scris unui confident în anul 44 î.Hr., ar fi preferat să moară pentru o cauză nobilă — apărarea republicii —, decât să trăiască sub o conducere despotică:

Fără îndoială, curajul meu, slăbit cum era probabil de incertitudinea problemei, a fost întărit nemaipomenit de mult de pierderea oricărei speranțe...

Când s-a întors la Roma în acel an, s-a aruncat în lupta împotriva lui Cezar. Deşi nu s-a alăturat complotului în vederea asasinării — Brutus şi Cassius nu l-au implicat —, a fost prezent la spectacolul sângeros din camera Senatului, în idele lui Marte, când cuțitele conspiratorilor l-au doborât pe dictator. Când Marcus Antonius a ridicat sabia împotriva Senatului în încercarea de a-i lua locul lui Cezar, Cicero a lansat un val de aprige atacuri retorice — şi-a numit discursurile Filipice, după atacurile lui Demostene împotriva tiranului Filip al Macedoniei. Când prietenii săi l-au îndemnat să fie mai prudent, Cicero a devenit şi mai nechibzuit, asumându-şi pentru ultima oară rolul care îi crease reputaţia de mare apărător al republicii. Era ca şi cum, înfruntându-şi propria frică de moarte în pierderea fiicei sale, Cicero se simțea acum în stare, pentru prima dată în viața sa calculată, să renunțe la orice precauție.

Pentru o scurtă perioadă, părea că s-ar fi alăturat taberei învingătoare. Dar când Antonius şi Octavianus, moştenitorul lui Cezar, s-au unit şi s-au aliat cu Lepidus la sfârşitul anului 43 î.Hr., Cicero a ştiut că totul se terminase. Învingătorii l-au proscris — ceea ce însemna că oricine îl putea vâna şi ucide pentru o recompensă. A fugit în sud, la moşia sa, cu gând să plece în Grecia pe mare, dar apoi a chibzuit mai bine. Nu mai voia să fugă. Era timpul să-şi înfrunte soarta. În vreme ce ucigaşii se apropiau, ne spune Plutarh, Cicero le-a ordonat slujitorilor

care îi purtau lectica să-l lase jos şi a aşteptat liniştit sosirea lor. Îl cunoştea chiar şi pe unul dintre asasini, un individ pentru care pledase în faţa tribunalului. Era prea târziu şi prea nedemn ca să ceară îndurare, să-şi folosească celebra elocvenţă într-o ultimă încercare de a evita lovitura. Cu o înfăţişare jalnică, neîngrijit, „cu chipul schimonosit de frământări“, spune Plutarh, dar cu o privire neclintită, şi-a plecat capul, lăsându-l fără apărare şi descoperit în faţa săbiilor asasinilor. I-au desprins capul de trup şi i-au tăiat mâinile, pe care le-au trimis la Roma, unde au fost prezentate drept dovadă definitivă că ultimul apărător al republicii şi cel mai temut adversar al partidului dictatorial nu mai exista. S-a spus că soţia lui Antonius fusese atât de înfuriată de atacurile lui Cicero la adresa soţului ei, încât a smuls limba din capul decapitat al lui Cicero şi a străpuns-o cu ace.

Datorită legendei create de Plutarh şi de alţii, moartea lui Cicero a unit stăpânirea stoică şi virtutea republicană într-o asociere care avea să dureze încă o mie de ani. Un secol mai târziu, în anul 65 d.Hr., Seneca a avut parte de o moarte lentă, în agonie, fiind forţat să-şi taie venele de către Nero, căruia îi fusese preceptor în tinereţe, sfetnic când a ajuns la conducere şi pe care, în cele din urmă, l-a disprețuit ca tiran. Moartea lui a contribuit la consolidarea modelului iniţiat de Socrate şi pe care Cicero l-a perfecţionat: un bărbat îşi putea asigura nemurirea prin sfidarea unui tiran şi prin serenitatea cu care îşi înfruntă moartea.

Cei care au trăit mai aproape de vremea lui, care s-au considerat moştenitorii codurilor după care a trăit Cicero, au fost mai puţin sentimentali cu privire la moştenirea sa. Titus Livius, cel mai mare istoric al Romei, care era tânăr când a murit Cicero, a ajuns la concluzia că Cicero a avut de suportat în viaţa lui patru mari poveri: exilul, proscrierea, moartea fiicei sale şi propria sa moarte. Însă doar propria sa moarte a înfruntat-o „ca un bărbat“. Codul masculin era neîndurător, mai ales faţă de cel care făcuse cel mai mult pentru a-i da glas. Într-adevăr, dintre toate moştenirile pe care acest tată le-a lăsat istoriei consolării, cea mai durabilă este în felul în care bărbaţii au învăţat să-şi reprime emoţiile. Până la părinţii Revoluţiei americane, bărbaţii au fost crescuţi să creadă că o viaţă publică marcată de o virtute republicană necesită o viaţă personală marcată de un autocontrol stoic. De la Cicero şi de la stoicismul roman au învăţat bărbaţii, vreme de o mie de ani şi mai bine, că trebuie să refuze mângâierea lacrimilor, că merită consolarea oferită de aprobarea tovarăşilor lor de sex masculin doar dacă îşi păstrează ochii uscaţi şi liniştiţi de-a lungul tuturor încercărilor la care sunt supuşi. O asemenea consolare a avut însă un preţ mai mare, nu în ultimul rând pentru propriul ei autor.

Capitolul 4

Înfruntându-i pe barbari

Meditațiile lui Marcus Aurelius

În ultimii ani ai domniei sale, între anii 165 și 180 d.Hr., în taberele în care trăia în timp ce lupta împotriva triburilor barbare, Marcus Aurelius a început să-și pună pe hârtie, noaptea, diverse gânduri. În timpurile medievale, acestea au devenit cunoscute sub numele de Meditații, însă în cele mai vechi manuscrise sunt menționate în greacă — Τὰ εἰς ἑαυτόν (Gânduri către sine însuși). Cicero căutase consolare în asumarea unui cod stoic de dragul unei audiențe, însă Marcus Aurelius, străduindu-se să-și învingă frica și să facă față singurătății în pustietatea cuprinsă de întuneric, a găsit consolare în confesiune.

Noaptea avea să se lase peste campamentul bine fortificat din apropierea fluviului întunecat, până când el ar fi putut găsi timp să-și aștearnă gândurile pe hârtie. După o zi de inspecții, negocieri cu căpeteniile barbare care veniseră să-i plătească tribut, consultări cu generalii despre dispunerea legiunilor sale, împăratul (care îmbătrânea) — concis, rezervat, întotdeauna distant — era în sfârșit singur.

I-ar fi plăcut să-și descarce sufletul, dar cui să-și mărturisească sentimentele? Soția lui murise și, în orice caz, amintirile pe care le avea despre ea nu erau tocmai delicate. Din Roma îi ajunseseră la urechi zvonuri cum că l-ar fi trădat. A preferat să nu dea crezare acelor povești, însă știa că avea o legătură cu unul dintre cei mai buni generali ai săi și că, după victoria sa în războaiele împotriva parților, acel general conspirase într-adevăr împotriva lui, căutând să-l detroneze. După ce generalul a fost capturat în Est, capul i-a fost predat împăratului într-o cutie, unde era pe cale de a se descompune. Dacă nu putea avea încredere într-un om de o asemenea calitate, în cine se mai putea încrede? În concubina lui sclavă? Ei bine, nu te poți destăinui unor concubine. În profesorii săi? În tinerețe li se confesase, în special lui Cornelius Fronto, în scrisori pline de înțelepciune, însă aceia muriseră. În orice caz, nu se putea încrede în Fronto, căruia întotdeauna îi plăcuse să exagereze cu lingușelile. Și iată-l acum, după douăzeci și trei de zile dificile de când plecase din orașul etern, într-o tabără fortificată de la frontiera Dunării cu apele sale vâscoase, maronii, curgând în fața lui. Afară, în

întuneric, barbarii aşteptau, iar pacea pe care le-o impusese era fragilă. Atacurile trebuiau reluate. Putea vedea luminile pâlpâitoare ale focurilor lor de tabără.

Fiul său, Commodus, era la Roma, cât mai departe posibil de linia frontului. Nu se putea avea încredere în el — deja îşi calcula şansele la succesiune pe baza zvonurilor care ajungeau la Roma despre slăbiciunea tatălui său, despre insomniile lui, dificultăţile sale de a mânca, despre faptul că îmbătrânea văzând cu ochii. Commodus ştia că în curând avea să-i sune ceasul. În ceea ce-l priveşte pe bătrân, cu greu ar fi putut invidia nerăbdarea fiului său. Între douăzeci şi patruzeci de ani, şi el aşteptase să pună mâna pe putere, slujind cu răbdare alături de Antoninus Pius, tatăl care îl adoptase ca fiu şi moştenitor; se adaptase la stările sufleteşti ale tatălui său adoptiv, îi executase instrucţiunile, scrâşnind uneori din dinţi de nerăbdare. Curând, toată povara ingrată va fi preluată de fiul său. Cândva îl adorase pe băiat, iar acum îi ajungeau la urechi zvonuri urâte: destrăbălare — care putea fi trecută cu vederea — şi, mai greu de iertat, ferocitatea şi o urmă de sadism. Nu-şi făcea iluzii cu privire la ce s-ar putea întâmpla după moartea sa, dar şi-a asigurat succesiunea. Îşi făcuse datoria.

Busturile lui — faţa lungă împodobită de o barbă, părul creţ, privirea timidă şi distantă — erau expuse în pieţele publice ale imperiului său. Era un obiect de veneraţie, însă ştia că nu era iubit. Ştia că generalii şi curtenii lui râdeau de el pe la spate, spunându-i „profesorul“, din cauza pedanteriei lui, a modului său de a le corecta discursul. Şi-i imagina şoptindu-şi la moartea lui: „În sfârşit, putem respira din nou liber“.

Cum ar putea oamenii lui să iubească pe cineva care nu le gusta plăcerile? Mulţimea îl aclama în for pentru că trebuia să facă lucrul ăsta, însă considera spectacolul (măcelărirea animalelor, luptele sângeroase ale gladiatorilor) insuportabil prin repetarea la nesfârşit a luptei cu moartea — şi, deşi ordonase organizarea jocurilor pentru distracţia poporului său, prefera să nu-şi facă apariţia dacă putea să le evite. Asceza sa, care a început devreme şi a venit de la sine, era un permanent reproş la adresa celor din jur. Nu bea — mă rog, acum nu mai putea — pentru că-i venea imediat să vomite. Cât despre femei, erau de mult de domeniul trecutului. Însă nici prin atitudinea lui faţă de dragostea trupească nu reuşise să se facă îndrăgit de poporul său. Odată a remarcat că actul sexual nu era altceva decât o scurtă convulsie urmată de ejecţia unui mucus. Cei din jurul lui se uitaseră unii la alţii, nevenindu-le să creadă. Repulsia lui faţă de tot ce era legat de corpul omenesc şi faptul că părea rupt de cele lumeşti nu i-au atras simpatia oamenilor. În plus, era indiferent faţă de avere, cum numai cei care au

avut-o dintotdeauna puteau fi. Aşa încât, cum ar fi putut să-l îndrăgească? Cum şi-ar fi putut măcar imagina cum era să fie în locul lui, ales la douăzeci de ani pentru a fi împărat, urcând pe tron la patruzeci de ani, iar acum, după cincisprezece ani de putere supremă, fiind încă stăpânul necontestat al lumii cunoscute?

I se părea ironic să reflecteze la cât de puţin îşi putea controla propriul destin, chiar şi în condiţiile puterii pe care o avea. Ce i-a adus soarta? La apogeul prosperităţii imperiului, în cinci ani de la urcarea sa pe tron în 160 d.Hr. o epidemie de ciumă îi lovise poporul. Adusă din Est de soldaţii care se întorceau din războaiele cu parţii, aceasta a măturat o treime dintre supuşii săi imperiali. Iar apoi barbarii, un lucru greu de crezut, de neimaginat, au pătruns prin nordul Peninsulei Italice şi au jefuit un oraş. Dintr-odată, drumul spre Roma era deschis. El, care nu purtase în viaţa lui o cască, un scut sau jambiere, a trebuit să se înarmeze cu curaj pentru a deveni un împărat războinic. La început, romanii au râs de el, considerându-l un ipohondru costeliv, însă a ajuns un bun comandant în bătălii. De atunci luptase pentru a-i alunga pe barbari, într-un război care l-a ţinut departe de Roma mai bine de un deceniu, abandonat prin ţinuturile mlăştinoase şi împădurite de la frontiera Dunării. Aici ajunsese — crescut pentru studiu şi dezbateri, pentru conversaţii rafinate în vile cu vedere la mare, de paisprezece ani era antrenat într-o campanie brutală de pedepsire a marcomanilor şi a quazilor, împingându-i înapoi peste Dunăre, ucigându-le femeile şi copiii, arzându-le taberele.

În Sirmium, Aquincum, Vindobona şi Carnuntum, oraşele de garnizoană ale campaniei de pe Dunăre, rutina era aceeaşi: o iarnă lungă de pregătiri, urmată de o vară de lupte, apoi numărarea morţilor, sosirea de noi recruţi, marşul legionarilor în parade, ritmul nesfârşit al unei necruţătoare campanii de suprimare. Îi învinsese de multe ori pe aceşti barbari, îi potolise cu acorduri şi armistiţii, dar se întorceau mereu unde se aştepta cel mai puţin, traversând fluviul pentru a efectua raiduri, ucigând şi luând prizonieri. După ani de conflicte, decisese să pună capăt cu orice preţ acelor incursiuni şi să liniştească lucrurile, chiar dacă aceasta ar fi însemnat să pustiască totul. A revenit în forţă, pârjolind şi distrugând, iar şi iar. Barbarii fuseseră intimidaţi. Se retrăseseră peste Dunăre. La Roma s-au organizat parade. S-au înălţat statui, s-au cioplit în marmură basoreliefuri care îi înfăţişau pe barbari în genunchi, înghesuiţi în jurul calului său şi implorând milă. Şi iată-l din nou aici, de această dată pentru a face planuri în vederea transformării regiunilor cucerite în provincii romane.

Ceea ce văzuse în acele campanii îi uscase inima. Noaptea, singur la masa lui, îşi mărturisea groaza:

Dacă ai văzut vreodată o mână tăiată sau un picior, sau capul despărţit de gât, lăsat să zacă pe undeva, departe de restul corpului, ei bine, la fel se face pe sine omul[2].

Groază, dar şi epuizare şi dezgust. La băile din aceste campamente, legionarii erau scoşi înainte de a intra el pentru a-şi face abluţiunile, însă chiar şi aşa i se părea o experienţă respingătoare această apropiere de alte fiinţe umane, de „ulei, sudoare, murdărie, apă cleioasă, de toate lucrurile dezgustătoare“. Când trecea prin sate cuprinse de flăcări, duhoarea trupurilor, cadavrele dezmembrate, toate acele mirosuri persistau în faldurile tunicii sale. Când îşi trecea în revistă legiunile, apropiindu-se de şirurile de soldaţi, nu putea scăpa de mirosul urât al trupurilor lor. Se aştepta din partea lui — toate privirile erau aţintite asupra sa — o manifestare de entuziasm şi hotărâre, iar spectacolul îl făcea să-şi dorească să spună ce simţea cu adevărat, dar în cine ar fi putut avea încredere un împărat?

Într-o singură persoană: el însuşi. Aşa că a început să scrie noaptea, când nu reuşea să doarmă, gânduri aleatorii, aşa cum îi veneau, nu în latină, ci în greacă — pe suluri de papirus, cu cerneală făcută din ulei băiţuit cu cărbune. Dacă gândurile i se blocau, le reînvia citind opere pe care le comandase de la Roma: Epictet, Cicero, desigur, dar şi Seneca, Lucretius. Însă dacă existase vreodată un moment când s-ar fi gândit să compună o operă filosofică, acel timp trecuse de mult. Acum nu mai era cazul unui tratat sau al unor discuţii inteligente cu morţii. Era bătrân şi epuizat şi, în sfârşit, era timpul să vorbească cu sine însuşi.

Ar fi lăsat cronicarii şi istoricii să vorbească despre campaniile care tocmai se încheiaseră. Toată ziua dicta depeşe care să fie trimise la Roma, aşa încât nu mai avea niciun chef să repete acea poveste tristă. Dacă ar discuta despre politica de la Roma, ochi iscoditori i-ar putea descoperi gândurile lui oneste, preluându-le şi trimiţându-le apoi la Roma, unde versiuni distorsionate ale lor s-ar răspândi ca o ciumă.

Nu, ceea ce scria era doar pentru ochii lui. Avea să scrie când nu-l va prinde somnul — şi nu se va despărţi de suluri, pe care le va ţine încuiate, sub pază. Avea să se folosească de scris ca de un confesional, pentru a reuşi să dobândească o cât mai mare stăpânire de sine, pentru a da glas acelor gânduri pe care nu le putea împărtăşi nimănui fără a-i fi afectată autoritatea şi a fi folosite împotriva lui. Această consolare a lui, singura pe care o putea controla — consolarea ca mărturisire, ca răfuială cu sine însuşi —, avea să-i aline singurătatea, să-l smulgă din ghearele fricii, să-i dea voinţa, dacă nu speranţa de a merge mai departe.

A început destul de convenţional, amintindu-i pe toţi cei care făcuseră din el ceea ce devenise — tatăl său adoptiv, preceptorul său, profesorii pe care i-a avut. Probabil i-a făcut plăcere, în tabăra izolată de pe malul marelui fluviu, să-şi amintească aceste umbre îndepărtate. În portretul pe care l-a schiţat tatălui său adoptiv, împăratul Antoninus Pius, şi-a înfăţişat propria imagine idealizată:

De la tatăl meu: blândeţea, fermitatea de neclintit în deciziile luate după o atentă analiză; indiferenţa faţă de gloria deşartă obţinută pe baza celor ce sunt socotite onoruri; dragostea de muncă şi perseverenţa; faptul de a-i asculta pe cei care au de dat vreun sfat util tuturor; de a acorda fiecăruia cu hotărâre recompense după merit; abilitatea de a şti când este necesar un efort încordat sau, dimpotrivă, de destindere; faptul de a pune capăt legăturilor amoroase cu adolescenţi[3].

Ah, da, pederastie. La fel ca tatăl său adoptiv, Marcus Aurelius era conservator, puritan, îl revolta pofta trupească — chiar dacă recunoştea, fără vreun sentiment de contradicţie, o atracţie trecătoare pentru un băiat căruia îi spunea Theodot, doar ca să se laude că a evitat plăcerile apreciate în mod obişnuit de către tinerii nobili romani.

Îi plăcea să se gândească la el însuşi ca la o construcţie, asamblată cu grijă după ani în care l-a urmărit pe Antoninus asamblându-şi propriul personaj, construcţie pe care apoi a supus-o unei permanente cercetări minuţioase din partea curtenilor, sclavilor, oportuniştilor şi a înspăimântătoarei mulţimi romane. Ceea ce admira la Antoninus era cât de natural ajunsese să pară spectacolul său, ca şi cum masca devenise însuşi omul. Cu toate acestea, doar o clipă mai târziu, după

ce amintește cu plăcere de performanța lui Antoninus, Marcus mărturisește că s-a îndepărtat de o „viaţă trăită «în conformitate cu natura»“ — care pentru el însemna o viaţă trăită urmând „adevărata natură interioară“. Cum ar fi putut face altfel? Întreaga lui viață a fost un spectacol imperial.

Spectacolul începea la revărsatul zorilor. În momentul când deschidea ochii, un slujitor sau un gardian era de față, pregătit parcă să-i aștepte ordinele. Se pregătea pentru o nouă zi:

De dimineaţă, începe să-ţi spui: voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil[4].

Pentru a face față zilei, trebuia să se comporte ca și cum acei curteni insolenți și trădători — ofițerii și generalii săi — i-ar fi fost frați, creaturi înrudite cu el, înzestrate și ele cu rațiune și „participare la divin“. Era ușor de spus, însă avea o fire aprigă și știa că rarele lui momente de furie îl coborau în ochii lor și ai lui. Distanța dintre dorința lui de a face pe stoicul și sentimentul său permanent de iritare meschină față de cei din jur l-a făcut să se întrebe, ca pentru prima oară, cine era el cu adevărat?

„Asta sunt eu: o bucată de carne, o biată răsuflare și Rațiune conducătoare.“[5]

Și ce era această Rațiune? Ajuns acum la cincizeci și cinci de ani, cu dureri intestinale cronice, putea simți că este deja, fără exagerare, „hărăzit morții“. Cum l-ar putea ajuta Rațiunea? Știa prea bine că Rațiunea era o „sclavă“, „mișcată ca o marionetă în funcţie de impulsurile contrare vieţii sociale“. Prin urmare, cum ar putea să-și recapete stăpânirea de sine? Cum ar putea să-și continue spectacolul?

Nici înțelepciunea lui Seneca, Cicero și Epictet nu l-a putut ajuta. Cicero își găsea consolare în admirația celorlalți față de virtutea stoică pe care o afișa, dar ce consolare era aceea pentru un împărat a cărui întreagă existență era un spectacol? Era timpul să se înțeleagă pe sine însuși într-un cadru mai mare decât filosofia, să se vadă sub ochii Destinului, să înțeleagă „că îți este fixată o limită de timp“ și să folosească timpul rămas pentru „a dobândi seninătatea“ înainte de a fi prea târziu. Abordează fiecare acțiune, își spunea el, „ca și cum ar fi ultima

din viața ta“[6].

Era timpul să înceteze a-şi mai măsura viața prin succesul ritualurilor publice în ochii curții, ai oportuniștilor, ai căpeteniilor barbare. Căci aceasta era capcana unei vieți trăite ca spectacol: uiți pentru cine e reprezentația.

De multe ori se gândea la moarte, la „cum toate lucrurile dispar repede: trupurile înseşi în lume şi amintirea lor în veac!“. Pentru un om a cărui vocație era să construiască monumente, să întemeieze provincii, să supună barbari, să lărgească granițele imperiului și să lase în urmă busturi reprezentându-l pe el însuși și inscripții în marmură care să-i confirme măreția, efemeritatea batjocoritoare a lucrurilor era înspăimântătoare. În viața omului, scria el,

Durata vieţii lui e un punct; substanţa sa — un flux; senzaţia — obscură; întreaga alcătuire a trupului — sortită unei rapide putrefacţii; sufletul — un vârtej; soarta — greu de ghicit; faima — nesigură[7].

Apele fluviului care curgeau noaptea în apropierea campamentului său i se păreau o metaforă a timpului însuși. „Toate ale trupului sunt ca o apă curgătoare, iar ale sufletului, abur şi vis.“ Aici, în ținutul barbarilor, campaniile sale îl învățaseră că viața însăși e un „război“, iar timpul său pe pământ — „popasul unui călător în țară străină“. Surprinzător pentru un om care avea motive la fel de bune ca oricare altă ființă umană în viață să creadă că nu va fi dat nicicând uitării, nu-l consola gândul de a fi cunoscut posterității. La urma urmei, cine avea să-și amintească de el? „Faima poartă în sine ca roadă uitarea.“[8]

În afara sentimentului de sfârșit al timpului, simțea cum i se risipesc propriile-i puteri — șiretenia, hotărârea şi perspicacitatea. „Trebuie să ne grăbim, nu numai pentru că suntem, cu fiecare moment, tot mai aproape de moarte, ci şi pentru că, înainte de a muri, capacitatea de a gândi asupra lucrurilor şi conştiinţa sleiesc.“ Și apoi, de parcă pâinea rămasă pe masa lui peste noapte ar fi dus la un gând neașteptat pe care acum îl lăsa să urce la suprafață, a remarcat cum crăpăturile din pâine, „deşi se produc într-un fel contrar celor aşteptate de la meşteşugul fabricării pâinii, oferă o oarecare plăcere şi, în felul lor, stârnesc pofta de a mânca pâine“. Și-a oprit atenția asupra unor măsline pe care i le lăsaseră sclavii

pe masa lui de scris. A observat că au plesnit, arătând că sunt coapte, și a remarcat că până și „faptul că sunt aproape să putrezească adaugă fructului o frumuseţe aparte“[9]. Era un nou registru în procesul prin care un perfecţionist neobosit și minuțios își acceptă propriul eșec.

Se liniștea în fața propriei decăderi și a unei neașteptate suspiciuni că, în ciuda importanței și a faimei sale, va fi uitat curând:

Scurt este timpul pe care fiecare îl trăieşte, mic este colţişorul de pământ unde îşi duce viaţa; scurtă este, de asemenea, chiar cea mai durabilă faimă postumă, şi ea depinde de succesiunea acestor mici oameni care într-o clipită vor fi deja morţi, fără să se cunoască nici măcar pe ei înşişi, cu atât mai puţin pe cel mort cu mult înaintea lor[10].

Cea mai deșartă dintre speranțele umane, dar și cea care i-a consolat pe cei mai mulți dintre oameni, era κλέος — gloria și faima —, cum o numiseră grecii. Lumea încă își amintea de Antoninus. Bustul său a rămas pe socluri în tot imperiul. Copiii învățau în continuare cuvintele lui Cicero și ale lui Seneca. Și atunci de ce el, împăratul tuturor, nu ar trebui să caute consolarea faimei? Însă și-a spus, cu severitate, să renunțe la această speranță:

Cel care este atras de faima după moarte nu îşi imaginează că fiecare dintre cei care îi păstrează amintirea va muri şi el în cel mai scurt timp; apoi, la rândul său, cel care îi va urma, până când orice amintire se va pierde, trecând-o de la unul la altul asemenea torţelor care se aprind şi apoi se sting[11].

Ce a rămas, se întreba el, din vremea împăratului Vespasian, din urmă cu o sută de ani — „oameni care se căsătoresc, care îşi cresc copiii, care se îmbolnăvesc, care mor, care duc războaie, care sărbătoresc, care fac negustorie, care cultivă pământul, care linguşesc, care sunt aroganţi, suspicioşi, care pun la cale conspiraţii, care doresc moartea altora, care bombăne nemulţumiţi de prezent, care iubesc, care adună averi, care râvnesc consulatul, puterea imperială“. Era

îngrozitor să crezi că nu supravieţuise nimic din acea viaţă prosperă.

Dacă nu se putea trăi cu speranţa aducerii aminte, şi-a spus el, atunci tot ce s-ar putea face este practicarea virtuţii în prezent. Ceea ce ar trebui să inspire un om a fost „o gândire conform dreptăţii, acţiuni potrivite cu interesele comunităţii, un logos care să nu se înşele niciodată“[12].

Cu toate acestea, s-a străduit să-şi urmeze propriile dispoziţii. Erau dimineţi, mărturisea el, când activitățile zilei erau prea epuizante și voia pur și simplu să rămână în pat. Liniștea sufletească pe care o căuta scriind continua să-i scape:

Cât este de uşor să respingi şi să ştergi orice reprezentare, fie supărătoare, fie nepotrivită cu natura ta, şi repede să te găseşti într-o desăvârşită seninătate a sufletului![13]

Anxietăţile sale tindeau să se aprofundeze în ceasurile nopții. Singur, se văzuse pe sine, pentru o clipă și cu groază, ca un om ca oricare altul. A găsit o oarecare mângâiere în asta. Era mai bine să-și amintească că era și împărat. Inevitabil pentru cineva obișnuit să țină discursuri în public și să se aștepte ca audienţa să-i soarbă fiecare cuvânt, a început să înșire precept după precept, căutând să obțină un text memorabil și ușor de citat. „Destinul stă deasupra ta“, spune el, apoi își dă seama și își amintește care era rostul acestei scrieri:

Nu mai rătăci: căci nu îţi vei reciti nici memoriile, nici faptele vechilor romani şi greci, nici extrasele din operele pe care ţi le-ai pus deoparte pentru bătrâneţe. Prin urmare, caută să-ţi îndeplineşti scopul şi renunţă la speranţe deşarte[14].

Încetul cu încetul, deși nu-și putea da seama clar de acest lucru, scrierea lui intimă, destinată doar propriei persoane, s-a transformat în mici discursuri pentru a-i impresiona pe ceilalți și a le da sfaturi, deși continua să nege lucrul acesta, pentru a câștiga atenția posterității. Se aplecase asupra acestor suluri noaptea pentru a se consola. Acum le folosea în ideea de a produce aforisme —

plictisitoare și seci — pentru consumul public:

Cel ce doreşte faima ia o activitate străină ca fiind propriul bine; cel ce iubeşte plăcerea — ca fiind propria pasiune; cel ce are minte — ca propria acţiune[15].

Și așa mai departe, în același spirit: lecții didactice scrise ca pentru sine, dar de fapt pentru alții, atrăgându-l în mod inexorabil tocmai spre rolul în care se simțise încarcerat și de care încerca să scape scriind doar pentru el însuși. În mod ironic, aceste pasaje, cel mai puțin oneste și autentice din text, constituie ceea ce avea să rămână în memorie ca înțelepciunea lui Marcus Aurelius. În realitate, fragmentele care înfățișează un împărat singur cu el însuși, ajuns la capătul puterilor, sunt cele mai convingătoare — și cele mai consolatoare pentru noi, cititorii.

În definitiv, nu-și putea stăpâni dezgustul față de viață decât manifestând un dispreț imperial pentru viața însăși și pentru semenii săi exasperanți. Existența, scria el cu amărăciune, era

deşarta căutare de cortegii solemne, dramele de pe scenă, turmele de oi, cirezile de vite, luptele cu lănci, oasele aruncate câinilor, resturile de mâncare în bazinele cu peşti, poverile purtate de furnici, cursele încolo şi încoace ale muştelor înspăimântate, păpuşi trase de sfori — aceasta este viața[16].

Disprețul l-a îndepărtat de curteni, iar rolul imperial i-a dat curaj. „Sunt născut pentru a sta în fruntea lor“, și-a amintit el, „precum berbecul în fața turmei de oi și taurul înaintea cirezii.“ Disprețul și superioritatea îi dădeau sentimentul că se află pe un vârf de munte, mai presus de muritorii insignifianți, uitându-se în jos la „mimul, războiul, groaza, amorţirea, sclavia“ care îl înconjurau[17].

Totuși, graba de a-și regăsi siguranța oferită de propriul său rol nu l-a putut proteja de gânduri și mai întunecate. Textele pergamentelor pe care le-a acoperit în greacă oscilează șovăielnic între încredințarea rece și îndoiala agonizantă. Nu-

şi putea scoate din minte acele membre tăiate pe care le văzuse pe câmpul de luptă. Păreau o metaforă a propriei sale disocieri interioare, a sentimentului de a fi desprins de sinele său real. „Dar, într-o astfel de situaţie, există o soluţie“, şi-a spus el, oarecum cu disperare:

Îţi este permis să refaci unitatea. Nici unei alte părţi Zeul nu i-a acordat această posibilitate ca, odată despărţită şi tăiată, să revină la unitatea anterioară[18].

E adevărat, un om s-ar putea face din nou întreg, punând la loc bucăţile despărţite. Doar să ştie cum:

O, suflete... te vei mulţumi oare cu situaţia din clipa de faţă, te vei bucura de toate bunurile prezente şi te vei convinge că tot ceea ce ai vine de la zei şi că totul merge bine pentru tine şi va merge bine?[19]

Paradoxul pe care scrierea lui l-a scos la iveală a fost că mângâierea pe care o putea găsi, consolarea de care putea avea parte nu provine din confesiune, din faptul de a fi singur cu el însuşi, ci din rolul, îndatoririle şi povara sa. Aceste pagini de introspecție — unice în lumea antică sau cel puţin singurele care au ajuns până la noi — se încheie nostalgic. Se imaginează pe sine însuşi ca actor pe scenă, intrat pe deplin în rolul său, doar ca să i se spună dintr-odată că timpul lui a trecut. „Dar n-am interpretat cinci acte, ci numai trei!“, se aude el pledându-şi cauza. Aşa este, îi spune o voce — „în viaţă însă, cele trei acte alcătuiesc întreaga ta piesă“[20].

Avea cincizeci şi nouă de ani când a murit de ciumă, se pare, în una dintre acele tabere militare spartane de la Sirmium — la aproximativ patruzeci de kilometri de Belgradul de azi. Oricine a încercat atât de obsesiv să se convingă că nu va lăsa nicio urmă posterității trebuie să fi dorit contrariul. El şi-a asigurat nemurirea nu datorită monumentelor, decretelor, podurilor, drumurilor sau cuceririlor de care contemporanii săi şi-au amintit, ci mai degrabă grație unei activități tainice despre care nimeni nu ştia: „gânduri către sine însuşi“, cele

douăsprezece suluri de papirus pe care, când a simţit că i se apropie sfârşitul, probabil le-a împachetat şi le-a încredinţat celui mai devotat aghiotant al său pentru a fi expediate la Roma împreună cu trupul său, urmând a rămâne neştiute vreme de secole, fiind apoi recopiate de scribi din mănăstirile imperiului său în ruină şi dobândind, prin copiere, un nou scop, pe care el nu avea să-l mai cunoască: consolarea celorlalţi pentru nedumeriri şi angoase pe care nici măcar un împărat nu ştia să le controleze.

Astăzi, Meditaţiile sale sunt considerate una dintre marile expuneri ale stoicismului; dar, la fel ca Epistolele lui Pavel sau Discuţiile de la Tusculum ale lui Cicero, ceea ce le face să dăinuie nu este doctrina, ci îndoielile cărora doctrina nu le poate pune capăt. Ceea ce le permite să ofere consolare generaţiilor viitoare este candoarea lor inegalabilă cu privire la singurătatea, descurajarea, frica şi impasul care ne determină să căutăm în primul rând mângâiere. Căci te consolează într-adevăr să ştii că nici măcar un împărat nu poate trece noaptea singur cu gândurile sale. E o experienţă pe care o putem împărtăşi cu el.

---

2 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, VIII, 34, ediție bilingvă, traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, Humanitas, București: 2013, p. 247. Vezi și Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, traducere de M. Peucescu și D. Burtea, în Epictet — Marcus Aurelius, Manualul — Către sine, Minerva, București: 1977 (N.t.).

3 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, I, 16, ed. cit., p. 73 (N.t.).

4 Ibidem, II, 1, p. 84 (N.t).

5 Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, II, 2, ed. cit., p. 83 (N.t.).

6 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, II, 2, 4–5, ed. cit., pp. 85, 87 (N.t.).

7 Ibidem, II, 12, 17, pp. 91, 95 (N.t.).

8 Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, II, 17, ed. cit., p. 90 (N.t.).

9 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, III, 1–2, ed. cit., pp. 97, 99 (N.t.).

10 Ibidem, III, 10, p. 109 (N.t).

11 Ibidem, IV, 19, pp. 123, 125 (N.t.).

12 Ibidem, IV, 32, 33, pp. 131, 133 (N.t.).

13 Ibidem, V, 2, p. 147 (N.t).

14 Ibidem, IV, 17; III, 14, pp. 123, 111 (N.t.).

15 Ibidem, VI, 51, p. 199 (N.t.).

16 Ibidem, VII, 3, p. 203 (N.t.).

17 Ibidem, XI, 18; X, 9, p. 329, 331, 299 (N.t.).

18 Ibidem, VIII, 34, p. 247 (N.t.).

19 Ibidem, X, 1, p. 291 (N.t.).

20 Ibidem, XII, 36, p. 365 (N.t.).

Capitolul 5

Consolările filosofiei

Boethius și Dante

Pentru romanii din secolul al V-lea al erei creștine, prăbușirea de neimaginat a imperiului s-a produs în etape. Catastrofele — cum ar fi jefuirea Romei în 411 — au fost urmate de decenii de decadență, cu restrângerea administrației imperiale, teritorii cedate unor triburi străine, construcții lăsate în paragină, viaducte rămase nereparate, ceea ce afecta aprovizionarea cu apă a orașelor, iar oamenii, hrăniți cândva prin generozitatea Romei, erau lăsați să moară de foame. Și astăzi ne întrebăm cum percepeau romanii lumea în care trăiau. Uneori lucrurile se desfășurau atât de încet, încât nu le puteau înțelege; alteori, când schimbarea afecta vieți individuale, căpăta probabil dimensiuni apocaliptice. În orice moment, dar mai ales când istoria pare de neînțeles, oamenii se agață de iluziile de continuitate, în special de cele fabricate de conducătorii lor. În timp ce republica romană își găsea sfârșitul odată cu moartea lui Cicero în anul 43 î.Hr., Augustus, noul princeps, se străduia să păstreze vechile instituții republicane, precum Senatul, și să recunoască de formă libertatea Romei. În realitate, din acele instituții republicane nu mai rămăsese decât o cochilie goală. Conducerea imperială, violentă și capricioasă, guverna Roma de secole, din spatele fațadei prăbușite a republicii. În anul 500 d.Hr. rămăsese doar un simulacru de libertate.

Pe parcursul acestei lungi perioade de declin, puteau continua să creadă că evitaseră ce era mai rău. În timp ce împăratul Marcus Aurelius era pe moarte la Sirmium, în anul 180 d.Hr., el se îndrepta spre mormânt convins că anii săi de război la frontieră garantaseră securitatea imperiului. Curând, inutilitatea luptei sale a devenit evidentă. Barbarii continuau să avanseze — și, înainte de atacurile lor repetate, imperiul a adoptat un model de retragere lentă, dar inexorabilă. În 378 d.Hr., un împărat roman a pierit la Adrianopol într-o înfrângere dezastruoasă și totală, iar un secol mai târziu, conducătorii tribali pe care Marcus Aurelius crezuse că i-a supus au devenit conducători ai imperiului său.

În anul 500 d.Hr., regele ostrogot Theodoric, descendent al acelor conducători războinici, s-a instalat pe tronul Imperiului Roman de Apus din Ravenna. Devenise stăpânul Italiei, Galiei și Spaniei, iar singurul pe măsura puterii sale era împăratul Imperiului de Răsărit de la Constantinopol. Pusese mâna pe tron după ce înjunghiase un rival ostrogot la un ospăț, însă era suficient de isteț ca să-

şi dea seama că nu putea menţine puterea doar prin violenţă. Era vital să-şi înveşmânteze domnia în însemne ale regalităţii, forme instituţionale şi scrierea latină a Romei. A dispus ca robele să-i fie vopsite în purpură imperială. A emis monede care semănau cu cele imperiale. A reconstruit băile romane şi a renovat întreaga Romă, punând în fundaţii plăci de alamă cu numele său, astfel încât oamenii să-i recunoască meritul. A relansat circurile şi jocurile din For şi a acordat respect Senatului, chiar dacă marea adunare de odinioară a lui Cicero era acum o umbră a ceea ce fusese cândva. În plus, a adoptat şi noua credinţă a creştinismului, chiar dacă într-o formă ariană.

Italia lui Theodoric era încă dominată de o aristocraţie romană latifundiară ale cărei moşii întinse le asigura hrană şi arende, vile mari, biblioteci bine mobilate şi armate de sclavi. Aceşti aristocraţi continuau să urmeze cursus honorum din vremea lui Cicero, chiar dacă funcţiile lor erau lipsite de putere reală. Romanii îşi spuneau că, deşi aveau pe tron un barbar, ei deţineau adevărata autoritate — a legii, tradiţiei, respectului şi descendenţei. Theodoric ştia că o parte din elita romană îl privea ca pe un uzurpator şi un eretic, în vreme ce alţii îl slujeau doar pentru a-şi asigura restaurarea gloriilor de altădată. Însă avea nevoie de experienţa şi capacitatea lor administrativă, deoarece el nu ştia să scrie nici în latină, nici în greacă. În loc să semneze documentele, le ştampila cu un şablon metalic care lăsa pe hârtiile oficiale cuvântul latin legi — „L-am citit“. Printre romani se zvonea că noul lor conducător „nu ştia să scrie şi pricepea greu“.

Dintre toţi aristocraţii romani care au acceptat să intre în slujba regelui barbar, niciunul nu-l depăşea în importanţă pe Anicius Manlius Severinus Boethius, din rândul Anicienilor, o veche familie romană care secole la rând a dat imperiului consuli, doi împăraţi şi un papă. Însuşi tatăl lui Boethius fusese consul, iar după moartea acestuia, Boethius, rămas orfan, a fost adoptat de Quintus Aurelius Memmius Symmachus, consul, prefect al Romei şi conducător al Senatului. Băiatul a primit cea mai bună educaţie clasică posibilă, fiind în scurt timp recunoscut ca un fenomen, stăpânind limbile greacă şi latină, apoi astronomia, matematica şi muzica.

La începutul maturităţii, Boethius făcea parte dintr-un cerc restrâns de aristocraţi romani — printre care se număra şi vărul său Cassiodor, principalul secretar al regelui, precum şi Ennodius, unul dintre episcopii săi — aflaţi în slujba regelui barbar din Ravenna. Din acest trio de romani, Boethius s-a impus curând ca primus inter pares. El a fost cel care a conceput un ceas cu apă şi un cadran solar drept cadou din partea lui Theodoric pentru regele burgund şi cel care, datorită

talentului său muzical, a fost rugat de regele barbar să aleagă lira și cântărețul din liră pe care să le trimită lui Clovis, regele francilor. De asemenea, lui Boethius i s-a cerut să-i întocmească regelui un raport despre situația monetăriei monarhului, iar la treizeci de ani i s-a acordat postul onorific de consul, cum fusese și tatăl său.

Însă nu se gândea decât la studiile sale. Ori de câte ori putea, se ducea la biblioteca sa din Roma, pentru a-și relua viața de savant patrician modelată pentru el de Cicero și Seneca. Și-a asumat sarcina de a traduce în latină întreaga operă a lui Aristotel și a lui Platon, garantând astfel supraviețuirea învățării filosofice pentru epocile viitoare. În cele din urmă, a reușit să facă doar o parte din aceste traduceri, fiind mereu solicitat de îndatoririle pe care le avea în slujba regelui.

Și-ar fi putut imagina viața sa publică ca o împlinire a idealului lui Platon, și anume ca filosofii să-i îndrume pe conducători. Ar fi putut chiar să viseze ca într-o zi să ajungă el însuși un rege filosof. Oricare ar fi fost motivele sale, cu siguranță a cunoscut succesul. În anul 522, Boethius era magister officiorum, șeful casei regale, efectiv prim-ministrul regelui și șeful administrației civile.

Pentru a înțelege ce s-a întâmplat ulterior trebuie să pătrundem în universul mental al aristocraților romani: să nu uităm de mândria lor, de superioritatea lor ca patricieni, precum și de rușinea pe care o resimțeau ca supuși ai regilor barbari. Barbarii îi tratau pe acești aristocrați romani ca slujitori ai capriciilor lor. Își băteau joc de priceperea lui Boethius și-i dădeau sarcini ingrate, în timp ce el trebuia să urmărească, neputincios, cum jefuiau Italia, se îmbogățeau, nu se îngrijeau să hrănească populația din provinciile care depindeau de aprovizionarea cu cereale a Romei și, mai presus de toate, disprețuiau Senatul și tradițiile sale.

Acei barbari erau și eretici. Ostrogoții îmbrățișaseră o erezie — arianismul — pe care Boethius o disecase cândva într-o scrisoare către un prieten apropiat. Aplicarea briciului filosofic asupra credinței regelui său era un lucru periculos, dar și-a asumat riscul, întrucât însăși promisiunea mântuirii creștine ar fi fost nulă și neavenită în cazul în care arianismul ar fi fost adevărat. Arianismul respingea doctrina treimii, a lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Pentru arieni, Iisus era o făptură divină creată de Dumnezeu pentru a îndeplini o misiune pe Pământ. Ei negau că ar fi putut fi un om ca oricare altul, pradă suferinței, foametei și dorințelor sexuale. Aceste diferențe doctrinare contau,

deoarece, după cum îi scria Boethius unui prieten al său, diaconul Ioan, dacă Iisus nu era un om la fel ca noi,

neamul omenesc n-a fost mântuit, prin naşterea lui Hristos n-a purces în noi nicio mântuire, scrierile atâtor profeţi şi-au bătut joc de poporul care credea în ei, toată autoritatea Vechiului Testament, prin care lumii i se făgăduieşte mântuirea prin naşterea lui Hristos, ajunge de ocară[21].

Theodoric era conştient că Boethius şi alţi creştini romani puteau considera teologia sa ariană o ameninţare, aşa încât a adoptat o cale prudentă, tolerând în egală măsură arianismul şi ceea ce deja purta numele de credinţă catolică. Însă nu le putea permite creştinilor catolici să-şi implice credinţa în politică, deoarece se temea că ar putea conspira cu împăratul răsăritean pentru a reuni cele două jumătăţi ale imperiului sub autoritatea Constantinopolului. Theodoric ştia prea bine că o parte din aristocraţia romană nutrea asemenea ambiţii. Respectul calculat pe care îl manifesta faţă de cetatea Romei şi de Senat indică faptul că ştia că avea un control fragil asupra romanilor. Decenii la rând reuşise cu pricepere să le gestioneze resentimentele. Dar după treizeci de ani la putere, stăpânirea sa începea să scârţâie. În 518, succesorul desemnat de el a murit; reţeaua sa de alianţe cu alţi regi barbari a început să se dezintegreze; se temea că împăratul răsăritean s-ar putea alia cu senatorii romani pentru a-l înlătura de la putere. A luat măsuri pentru a-i ţine pe romani sub control: le-a interzis să poarte săbii, a promovat propria sa variantă de creştinism, demolând sanctuarele catolice şi urmărind orice semn care i-ar fi dat de înţeles că Senatul roman purta negocieri secrete cu Constantinopolul.

În 523, curtenii lui Theodoric au întocmit nişte scrisori, probabil falsificate, în care era dezvăluit un complot al senatorilor romani, care ar fi vrut să-i propună împăratului de la Constantinopol să-l detroneze pe Theodoric. În camera consiliului, când un curtean a lansat această acuzaţie la adresa unuia dintre senatori, Boethius a sărit în apărarea lui şi, în prezenţa regelui, a declarat: „Dacă îi acuzi pe ei, mă acuzi pe mine“. Firește, a spus el, apărăm prerogativele Senatului şi libertatea Romei. La ce te aşteptai? Suntem romani. Însă nu am complotat împotriva ta.

Izbucnirea lui Boethius a fost unul dintre acele impulsuri neașteptate care mocneau de ani buni — dar dacă el credea că și alți romani îi vor urma exemplul, se înșela. Cuvintele lui au fost întâmpinate cu o tăcere uluitoare. Vărul său, Cassiodor, s-a uitat în altă parte. Theodoric le-a poruncit gărzilor să-l rețină pe Boethius și să-l închidă într-un baptisteriu din Pavia. Apoi l-a surghiunit la o moșie îndepărtată din afara orașului și l-a pus sub pază strictă, în așteptarea sorții. Theodoric a ordonat Senatului de la Roma, înfricoșat, să-l condamne pe Boethius la moarte pentru trădare. Dacă a existat vreodată un complot, acesta s-a dizolvat în fața mâniei lui Theodoric.

Cunoaștem prea puține despre condițiile de detenție ale lui Boethius și nu știm nici dacă soția lui, Rusticiana, sau cei doi fii ai săi au putut să-l viziteze. Cel mai studios dintre bărbați ar fi tânjit după o bibliotecă, însă nu există dovezi că i s-ar fi permis să aibă cărți, așa încât toate cuvintele necesare pentru a liniști un om distrus de înfrângerea politică și de perspectiva unei execuții trebuiau scoase din ungherele propriei sale minți tulburate și disperate.

Detenția în condițiile condamnării la moarte a fost o lovitură zdrobitoare. Indiferent de suferințele fizice pe care le-a îndurat, a fost chinuit de dorul după o viață pierdută. „În toată potrivnicia sorții“, mărturisea el, „cea mai funestă nenorocire este că ai fost fericit.“[22]

Suferința psihică și rațiile modeste l-au făcut să se împuțineze la trup și părul să-i albească. Cândva un om sănătos, chiar viguros, la vreo patruzeci de ani, Boethius își privea acum cu rușine propriul corp. Era, mărturisea el, „o piele flască ce tremură pe trupul meu sleit de puteri“[23].

În timp ce aștepta execuția, a evocat palatul memoriei erudiției sale pentru a se împăca cu situația sa dificilă. Era moștenitorul întregii tradiții filosofice grecești, precum și a tradiției romane de consolatio ce ajungea până la Cicero; era și creștin, familiarizat cu Epistolele lui Pavel și cu Psalmii. Într-un singur om, afluenții bogați ai tradițiilor clasice și creștine curgeau laolaltă. În ceasul agoniei sale, spre ce tradiție s-ar îndrepta?

Și-ar fi putut îmbrățișa destinul ca martir creștin. De la Sfântul Ștefan, se considera a fi glorios să mori întru credință și să-i inspiri și pe alții să facă același lucru. În întreaga lume mediteraneeană existau altare închinate unor sfinți creștini dinaintea cărora oameni smeriți aprindeau lumânări sau lăsau mâncare și alte ofrande. Fără îndoială că Boethius se considera creștin, dar se punea delicata

întrebare: ce fel de creştin era. Disputa cu arienii a făcut din aceasta un teren minat. Poate că nutrise speranţa de a supravieţui mâniei regelui şi de a obţine iertarea. În cazul acesta, nu ar fi fost prea înţelept să-şi declare sus şi tare creştinismul său nonarian. Oricare ar fi fost motivul, textul pe care l-a scris în închisoare nu spune dacă era creştin.

Există cel puţin o explicaţie plauzibilă pentru această tăcere. Din punctul său de vedere, nu se afla în închisoare deoarece criticase credinţa lui Theodoric, ci pentru că-i contestase regelui autoritatea politică. Boethius era convins că este ceea ce vom numi prizonier politic. Sfidarea sa politică este perfect explicită:

Se spune că am vrut să salvez Senatul... Dar am dorit acest lucru şi nu voi înceta vreodată să-l doresc. […] Cât priveşte scrisorile falsificate prin care se spune că am sperat la libertatea Romei... Dar în ce libertate rămasă mai pot spera? Dacă ar fi vreuna![24]

Ar fi fost uşor să se prezinte ca un cetăţean martir şi să-l înfăţişeze pe Theodoric ca pe un Octavian sau un Nero recent. Însă nu a urmat nici această cale. Cicero şi Seneca nu-i puteau spune decât să-şi îndure soarta ca un bărbat şi ca un roman. Ştia consolatio ale lor pe de rost: să nu se plângă de pierderea faimei, norocului sau a bogăţiei, întrucât acestea erau trecătoare şi lipsite de orice importanţă. În timp ce se afla în închisoare, a folosit retorica stoică pentru a se debarasa de bagajul vieţii. Textele stoice nu puteau explica de ce un Dumnezeu drept şi milostiv ar fi trebuit să permită o asemenea nedreptăţire extremă a sorţii sale. La fel ca Iov, s-a certat cu Dumnezeu. Aproape că îl poţi auzi strigând la pereţii celulei când spune: „A duce la îndeplinire împotriva inocenţei ceea ce a conceput un nelegiuit, sub ochii lui Dumnezeu, este o monstruozitate“[25].

În cele din urmă, Boethius nu s-a îndreptat nici spre stoici, nici spre creştini, ci spre greci, mai ales spre Platon, în special Timaios şi Phaidros — pe care le tradusese şi le cunoştea pe de rost. Acestea îi ofereau un limbaj care să-l ajute să-şi înţeleagă situaţia. Grecii l-au învăţat să se considere o victimă a unei sorţi nemiloase, supus „roţii Destinului aflate în continuă mişcare“.

Rolul filosofiei greceşti, aşa cum l-a înţeles Boethius, era acela de a-l împăca pe

om cu Ananke (Ἀνάγκη), cu Soarta. Boethius a urmat această cale când și-a intitulat textul pe care îl scria în latină Consolatio Philosophiae și a ales modelul dialogului platonician. Dialogul surprindea procesul dialectic al propriei sale minți, fluxul și refluxul afirmării și respingerii, întrebării și răspunsului, prin care mintea, în discuție cu altcineva, percepe încet adevărul.

De fapt, Platon l-a învățat pe Boethius că, pentru a scăpa din labirintul propriei sale depresii, avea nevoie de un suflet înrudit cu care să vorbească. Dar cine să fie acest suflet? El a căutat inspirație într-una dintre cele mai vechi asocieri literare. Sophia, cuvântul grecesc pentru înțelepciune, era și un nume de femeie. Și atunci când, într-un act de inspirație creatoare, a creat „Filosofia“ drept sufletul său pereche, cuvintele au început să curgă. El se putea împărți în două: „pielea flască“ singuratică, temătoare și ezitantă așteptându-și moartea, și doamna Filosofie, întruchiparea caustică a propriei sale raționalități. El și-a imaginat-o ca pe o femeie sarcastică, de vârsta lui, îmbrăcată în veșminte dintr-un material indestructibil, „asemenea chipurilor învăluite în fum“. Robele ei erau brodate cu semnul theta, simbolul înțelepciunii, însă veșmântul îi fusese sfâșiat, bucăți de tiv fiind rupte de cruzi contestatari filosofici în competițiile lor inutile pentru superioritate. În mâna dreaptă ținea niște cărți de filosofie, iar în stânga, un sceptru simbolizând cunoașterea. Era o invenție extraordinar de reală — se poate ca Boethius să fi împrumutat personajului său și unele dintre trăsăturile soției sale Rusticiana —, în timp ce ea, aprinsă, gonea muzele, „acele mărunte curtezane de teatru“ cu care el cochetase în zadar cu slabe încercări de poezie. Poezia, spunea ea cu dispreț, „deprinde minţile oamenilor cu boala, în loc să le elibereze“[26]. Ea era cea care avea leacul. S-a așezat lângă el pe pat și i-a șters lacrimile. Știa care era adevărata problemă, i-a spus. Disperarea îi smulsese ancorele rațiunii. Ea avea să-l ajute să-și redobândească rațiunea printr-un dialog compătimitor. Cu toate acestea, pe măsură ce Boethius dădea formă dialogului lor, lupta pentru consolare s-a transformat într-o bătălie lăuntrică dialectică între frică și rațiune, care nu a fost niciodată câștigată definitiv.

În repetate rânduri, Filosofia aplică terapia rațiunii sobre, ca unul dintre mângâietorii lui Iov, recomandând acceptarea sorții și indiferența stoică în fața greutăților. În repetate rânduri, prizonierul nu poate să nu fie frământat de nedreptatea sorții sale și de aparenta indiferență a lui Dumnezeu. Consolarea lui Boethius, la fel ca și Psalmii și Cartea lui Iov, este imaginea clară a unei crize radicale de credință afectând un om care se întreabă acum în mod activ de nu i-ar fi mai ușor să-și îndure soarta dacă și-ar scoate din minte ideea de Dumnezeu și ar accepta că lumea era condusă de hazard.

Mă mir foarte tare de ce... pedepsele crimelor îi apasă pe cei buni, iar cei răi pun mâna pe răsplăţile pentru virtuţi. M-aş mira mai puţin dacă aş crede că toate sunt amestecate prin întâmplarea oarbă. Gândul că Dumnezeu conduce toate îmi sporeşte acum uimirea[27].

Consolarea este fidelă dramei oricărei lupte interne — căreia-i surprinde și umorul sumbru. Abia anunță că își iartă dușmanii — răutatea lor este doar o boală căreia nu reușesc să-i găsească leac —, că și începe să se înfurie din nou din cauza nedreptății pe care i-au făcut-o. La rândul ei, Filosofia își pierde răbdarea cu repetatele lui dramatizări. Curaj, îi spune ea plină de energie. Nu te mai plânge. În schimb, prizonierul e sătul de permanenta ei bună dispoziție. „Când aceste cuvinte încetează să mai răsune în urechile noastre“, mărturisește el, „durerea înrădăcinată în suflet apasă şi mai tare.“[28] În locul acestei filosofii, el și-ar dori să audă puțină muzică sau poezie.

Consolarea a avut o viață îndelungată în rândul cititorilor — printre care Dante, regina Elisabeta I și Thomas Morus —, datorită uimitorului talent literar cu care Boethius a descris ce înseamnă să suferi de o criză radicală, să te uiți la propriul tău corp și să-ți simți dinții clănțănind de frică, să te lupți pentru a-ți controla haosul interior dominat de angoasă și de spaimă.

Dar, deşi Consolarea i-a alinat în mod sigur pe alții, problema e dacă a reuşit să-l consoleze pe cel care a scris-o. Dovezile sunt ambigue. Unii au spus că textul ar fi incomplet, ca și cum Boethius ar fi fost luat înainte să-l fi putut termina. Frazele de încheiere nu oferă o încurajare clară, ci doar îndemnuri moderate la onestitate, virtute și rugăciune:

Speranţa pusă în Dumnezeu şi rugăciunile îndreptate spre el nu sunt zadarnice, iar când acestea sunt drepte nu pot rămâne fără rezultat. Întoarceţi-vă deci de la vicii, cultivaţi virtutea, înălţaţi-vă sufletul spre speranţe drepte, îndreptaţi spre cer rugăciuni smerite. Mare este necesitatea cinstei pusă în voi, dacă nu vreţi să vă prefaceţi, atunci când întreaga voastră viaţă se desfăşoară înaintea unui judecător care vede toate lucrurile[29].

Pasaje dedicate cum este acesta au permis Bisericii să-şi însuşească o lucrare care nu făcea nicio referire la promisiunea învierii creştine. Când împăratul răsăritean Iustinian a cucerit regatul ostrogot în anul 536 şi s-a instalat în Ravenna, Biserica Catolică s-a apucat să şi-l însuşească pe Boethius ca sfânt martir. În acest sens a fost ajutată de Iustinian, care a lansat o campanie ideologică împotriva celei mai cunoscute crime înfăptuite de Theodoric. În portretul în mozaic al noului monarh, amplasat pe tavanul presbiteriului San Vitale din Ravenna, unii cercetători sunt de părere că însuşi Boethius este înfăţişat chiar în spatele umărului împăratului. Noul regim a vehiculat şi o poveste apocrifă conform căreia Theodoric ar fi murit chinuit de remuşcări legate de moartea lui Boethius. Povestea spune că, atunci când i s-a servit un impresionant peşte de mare pe un platou, ceva din privirea sticloasă a peştelui i-a amintit de bărbatul pe care pusese să fie executat, ceea ce l-a făcut să se retragă îngrozit.

Cu toate acestea, reabilitarea postumă a lui Boethius în sânul Bisericii imperiale este plină de ironii. El putea fi acceptat numai dacă credincioşii ignorau anumite pasaje din Consolare, unde Boethius merge până acolo încât pune sub semnul întrebării întreaga problemă a rugăciunii. Dacă Fortuna ne-a legat pe toţi de roata ei, ce rost mai are să ne rugăm?

Prin urmare, nu are nicio raţiune speranţa sau rugăciunea pentru ceva; căci ce ar putea spera cineva sau pentru ce s-ar putea ruga, dacă o înlănţuire ce nu poate fi schimbată uneşte toate lucrurile care sunt dezirabile?[30]

O litanie obstinată de îndoială curge prin întreaga Consolare ca o incantaţie, conferindu-i o forţă dramatică. Imaginea recurentă a cărţii, roata norocului, exprima disperarea în faţa inutilităţii eforturilor umane. Începând din epoca Renaşterii, personalităţi precum Machiavelli aveau să afirme că raţiunea umană ar putea supune Fortuna voinţei lor, însă aceste idei consolatoare îi erau străine lui Boethius:

Căci de încerci să opreşti forţa roţii ei care se învârte, eşti cel mai nechibzuit dintre muritori[31].

Dacă Dumnezeu privea, un om nu putea face nimic ca să-i atragă atenţia:

El priveşte din turnul înalt al providenţei sale, vede ce i se potriveşte fiecărui om şi aplică ceea ce ştie că i se potriveşte. Astfel se produce această minunăţie nemaiîntâlnită a ordinii destinului, când cel ce ştie face ceva ce îi uimeşte pe neştiutori[32].

Acestea nu sunt gânduri consolatoare, cât mai mult de resemnare. Dar poate că nu are rost să ne întrebăm dacă Boethius a găsit speranță în mântuirea creştină sau în argumentul platonician. Ceea ce l-a consolat, ca și în cazul lui Marcus Aurelius, a fost scrisul în sine, confesiunea lăuntrică intensă care i-a permis uneori să simtă că se înalță deasupra închisorii. „Cât priveşte sufletele umane, acestea sunt în mod necesar mai libere când rămân în contemplarea minţii divine“, scria Boethius, „mai puţin libere când coboară în corpuri şi încă şi mai puţin libere când sunt înfăşurate de membrele pământeşti.“[33]

El încerca să se imagineze acceptând moartea, „căci adesea, din motive constrângătoare, voinţa îmbrăţişează moartea de care natura se îngrozeşte“[34]. Însă era suficient de onest pentru a adăuga că trupul său încă resimțea aversiune. Mărturisea, cu îndoioșare, că era asemenea lui Orfeu, care încerca să părăsească lumea subpământeană fără să se uite în urmă, dar, la fel ca același cântăreț din liră, nu se putea abține să nu arunce o privire spre viaţa pe care se pregătea să o lase în urmă. Acestea nu sunt gânduri ale unui om împăcat cu soarta sa.

Încheindu-și Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman în anii 1760, istoricul Edward Gibbon a stat o vreme la Ravenna, întrebându-se dacă Boethius fusese consolat de ceea ce scrisese. Consolarea, a concluzionat el, era prea vagă, prea obscură pentru a-și alina autorul. Sentimentul de nenorocire al lui Boethius ar fi putut fi „deturnat de activitatea gândirii“, însă el nu a scris într-o stare de calm filosofic. Mai degrabă, „trebuie să fi posedat deja acel calm intrepid pe care se străduia să-l caute“. În cele din urmă, suferința i-a fost curmată doar de

„slujitorii morţii“ care l-au ucis. Consolarea era o performanţă care a câştigat admiraţia generaţiilor următoare, dar e puţin probabil să-şi fi calmat autorul, a conchis Gibbon.

Dacă scrisul l-a consolat pe Boethius, a fost o mângâiere construită, frază cu frază dureroasă, în documentarea propriei sale lupte. În acest exerciţiu, el a câştigat o oarecare suveranitate asupra lumii sale interioare şi, făcând acest lucru, capacitatea de a se împăca cu închisoarea. Îl putem descoperi în rândurile sale gândindu-se la momentul cumplit care îl aştepta. Unii oameni, spunea el, „se tem mai mult decât se cuvine de suferinţă“ şi descoperă, dimpotrivă, că o pot suporta. Alţii, zicea el, dispreţuiesc mai mult decât se cuvine „lucrurile pe care nu le pot suporta“. Aflase că era unul dintre ei. Ajunsese să înţeleagă, scria el, că soarta îi duce pe oameni, „prin necazuri, la încercarea sinelui“[35]. Însă dincolo de această recomandare sumbră a îndurării, ce aştepta el cu nerăbdare? Spera ca posteritatea să-şi amintească de el. Datorită faptelor anonime de virtute comise de temniceri, slujitori, de soţia şi de fiii lui, poate şi de Cassiodor, acea rudă rătăcită, manuscrisul lui Boethius a fost găsit şi ascuns de ostrogoţi, astfel încât a putut ajunge la copiştii şi bibliotecarii din Constantinopol şi din Roma, iar de la ei, la noi.

Nu ştim cât a trebuit să aştepte Boethius încercarea finală. Nu ştim nici măcar dacă a apucat să termine cartea. Însă ştim cum a murit, întrucât cineva — un martor fidel, dar îngrozit — a transmis povestea sau a reconstituit oribilul adevăr pornind de la starea trupului, când a fost eliberat pentru înmormântare. Cei pe care Gibbon i-a numit „slujitori ai morţii“ sosiseră după obicei şi, fără vreo formalitate sau proces, l-au legat, l-au sugrumat cu o funie până i-au ieşit ochii din orbite, după care l-au lovit cu bâtele până şi-a dat duhul.

În Consolarea lui Boethius, patru mari tradiţii occidentale care i-au consolat pe oameni pentru nedreptate şi nenorocire — grecii, Platon şi Aristotel; romanii, Cicero şi Seneca; profeţii evrei din Psalmi şi Cartea lui Iov; şi părinţii creştini, Pavel şi Augustin — au fost aduse laolaltă, într-un act suprem de imaginaţie, de către un om în aşteptarea morţii. Opera este un monument închinat memoriei eroice a unui om, dar şi credinţei sale într-o anumită idee — că raţionamentul filosofic are puterea de a ne permite să îndurăm suferinţa, nedreptatea şi

moartea. Până în ziua de azi, nu putem fi siguri dacă a reușit să-și mențină propria credință în rațiune.

Șapte sute de ani mai târziu, marele său moștenitor a fost poetul Dante. Acesta îl cunoștea foarte bine pe Boethius, deoarece și-a petrecut ultimii cinci ani din viață în exil la Ravenna, alungat din Florența natală. A treia parte din Divina Comedie — Paradiso — a conceput-o în mijlocul ruinelor lumii lui Boethius — mica bazilică din cărămidă din secolul al V-lea a Gallei Placidia, cu boltele sale pline cu mozaicuri, și bazilicele San Vitale și Sant'Apollinare Nuovo. Aceste monumente impunătoare l-au inspirat, fără îndoială, în compunerea unei viziuni extatice a paradisului pe care Dante o scria chiar la apogeul puterilor sale creatoare. Oriunde se uita, în fiecare loc sfânt, pereții erau aprinși de mozaicuri strălucitoare în auriu, verde și albastru, proclamând un creștinism fără răstignire, fără suferință și disperare, doar promisiunea paradisului și mijlocirea senină a sfinților.

Din Convivio, un tratat filosofic pe care Dante l-a scris între 1304 și 1307, știm că el însuși, ca exilat politic, s-a identificat foarte mult cu Boethius. I-a studiat lucrările cu atenție, mai ales Consolarea, deoarece, reflectând asupra creației lui Boethius — Filosofia —, Dante, fermecat încă din copilărie de Beatrice, începea să înțeleagă cum ar putea crea o operă similară, structurată formal ca o căutare a iluminării, pornind din iad, prin purgatoriu și până în paradis, sub îndrumarea unei femei înțelepte. Șapte secole mai târziu, Filosofia lui Boethius s-a reîncarnat ca Beatrice, ghidul lui Dante către regiunile extatice ale paradisului.

Pe măsură ce Dante își descrie călătoria împreună cu Beatrice în regiunile divine, el amintește în permanență că nu-și găsește cuvintele — că nu poate transmite ceea ce vede nedeslușit în regiunile empireice ale cerului. Dante vrea să înțelegem limitele limbajului și nevoia unei credințe care să depășească limbajul. Expresia lui Dante trapassar del segno — „a depăși limitele" — poate fi și reflecția sa asupra neputinței lui Boethius de a găsi consolare în fața morții. Dante vrea să ne facă să înțelegem că numai credința mai presus de cuvinte, dincolo de rațiune, poate consola cu adevărat ființele umane.

Oricât de imperfectă ar fi rațiunea, incapabilă să-i consoleze pe bărbați în fața celor mai mari temeri ale lor, ambiția rațiunii — pur și simplu cutezanța lui Boethius — câștigă profundul respect al lui Dante. Dante este cel care a creat imaginea de neuitat a „depășirii limitelor" în noua poveste pe care a inventat-o despre Ulise, convingându-și echipajul să navigheze dincolo de Coloanele lui

Hercule, în oceanul întunecat, în căutarea unor noi ţinuturi, doar pentru a se îneca în timpul încercării. Ulise plăteşte pentru orgoliul său, însă câştigă, fără îndoială, admiraţia poetului. Este chiar posibil ca povestea lui Ulise să fi fost modul lui Dante de a-şi înfrunta propriul sentiment de vinovăţie pentru hybrisul ambiţiei sale poetice. La fel ca Ulise, depăşise limitele prescrise pentru raţiunea umană — şi pentru limbaj — când îndrăznea să-şi imagineze paradisul.

Când Dante ajunge în ceruri însoţit de Beatrice, îl vede acolo pe Boethius, în regiunea empireică, printre cei mai înţelepţi gânditori ai tradiţiei creştine — Toma d'Aquino, Isidor din Sevilla, Albertus Magnus, Petrus Lombardus, Siger din Brabant şi alţii. Plasându-l pe Boethius în această companie erudită dintr-un cer creştin, Dante recuperează filosofia pentru credinţa creştină şi, de fapt, afirmă despre consolare că e posibilă numai dacă filosofia se află în slujba credinţei. Însă există o oarecare delicateţe în evocarea lui Boethius. Dante ne spune că a plătit un pelerinaj personal la locul de odihnă al lui Boethius, o bisericuţă modestă din cărămidă din secolul al VII-lea, într-o piaţă liniştită din Pavia, un oraş din nordul Italiei. Biserica a rezistat până în zilele noastre şi are un nume frumos — San Pietro in Ciel d'Oro (Sfântul Petru al Cerului de Aur), deşi plafonul din aur cândva s-a desprins, iar biserica este de multe ori goală şi închisă. Mormântul lui Boethius se află într-o criptă de sub altar, unde întâmplarea face ca rămăşiţele Sfântului Augustin să fie expuse într-un magnific catafalc din marmură. Când cobori în cripta de sub mormântul lui Augustin, cum trebuie să fi făcut şi Dante, poţi vedea în lumina crepusculară sicriul lui San Boecio, cu câteva oseminte albe luminate în permanenţă şi care sunt, se crede, singurele lui rămăşiţe.

În Paradiso, Dante îşi ia răgaz să-şi amintească de Boethius, ca pentru a-i conferi mângâierea liniştii sufleteşti pe care prizonierul însuşi poate că nu a cunoscut-o niciodată:

Gonit din trupul său acesta zace

sub Cerul-de-aur, de-unde acest Părinte

din chin şi-exil veni-ntr-această pace[36].

21 Boethius, Contra lui Eutyches și Nestorius, în Tratate teologice, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Polirom, Iași: 2003, p. 37 (N.t.).

22 Boethius, Consolarea Filosofiei, II, 4, ediție bilingvă, traducere de Otniel Vereș, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfață de Adrian Papahagi, Polirom, Iași: 2011, p. 97 (N.t.).

23 Ibidem, I, 1', p. 43 (N.t.).

24 Ibidem, I, 4, p. 61 (N.t.).

25 Ibidem, I, 4, p. 63 (N.t.).

26 Ibidem, I, 1, pp. 45, 47 (N.t.).

27 Ibidem, IV, 5, p. 239 (N.t.).

28 Ibidem, II, 3, p. 93 (N.t).

29 Ibidem, V, 6, p. 311 (N.t.).

30 Ibidem, V, 3, p. 281 (N.t.).

31 Ibidem, II, 1, p. 87 (N.t.).

32 Ibidem, IV, 6, p. 249 (N.t.).

33 Ibidem, V, 2, p. 273 (N.t.).

34 Ibidem, III, 11, p. 189 (N.t.).

35 Ibidem, IV, 6, p. 251 (N.t.).

36 Dante, Divina comedie, ed. cit., Paradisul X, 127–129, p. 572 (N.t.).

Capitolul 6

Reprezentarea timpului

El Greco, Înmormântarea contelui de Orgaz

În Santo Tomé, o biserică medievală de pe o străduță din Toledo (Spania), o pictură intitulată Înmormântarea contelui de Orgaz ocupă întreaga nișă a unei capele laterale, chiar la intrare. În fiecare zi, oameni din întreaga lume plătesc pentru a sta la rând și a o vedea.

Contele de Orgaz a fost un nobil spaniol medieval pios, îngropat în 1323 într-un mormânt ce se află chiar sub pictura respectivă. Două sute șaptezeci de ani mai târziu, în anii 1580, parohul de la Santo Tomé a însărcinat un pictor local, cunoscut sub numele de „Grecul“, să înfățișeze înmormântarea contelui și legenda care se crease în jurul ei. Se spunea că în timp ce contele Orgaz era coborât în mormântul său, Sfântul Augustin și Sfântul Ștefan au pogorât din ceruri și i-au ajutat pe jelitori să-l îngroape, în semn de recunoștință divină pentru binefacerile contelui față de călugării augustinieni din oraș și față de Biserică. Apariția sfinților și pictura realizată pentru comemorarea evenimentului au avut forța unei cerințe adresate gentilomilor din oraș: faceți cum a făcut el, trăiți așa cum a trăit el.

În prim-planul picturii, Sfântul Ștefan și Sfântul Augustin, în veșminte strălucitoare din aur și purtând mitre de episcop, se apleacă pentru a coborî cu delicatețe trupul contelui în mormântul său. Chipul acestuia are paloarea inexpresivă a morților, iar armura lui din oțel strălucește sumbru în lumina lumânărilor. Cel care supraveghează scena este parohul care comandase pictura. Chiar în spatele celor doi sfinți se află mai bine de zece gentilomi din Toledo în veșminte negre cu gulere din dantelă albă: avocați, curteni și academicieni, personalități remarcabile ale anilor 1580. Între doi oameni din mulțime se află însuși artistul, un bărbat cu față ascuțită, la vreo patruzeci de ani, cu maxilarul conturat de o barbă brună tăiată îngrijit, care ne fixează cu ochii lui negri pătrunzători.

Un înger plutește deasupra gentilomilor din Toledo, coborându-se pentru a îndruma duhul contelui spre cer. Sufletul acestuia este o masă de abur învolburată pe care îngerul o ridică spre norii cenușii-albăstrii de deasupra. Printre nori vedem alte duhuri înălțându-se spre ceruri, unde Maria și Sfântul

Ioan, profeții Vechiului Testament, Iisus și ucenicii săi, și un foarte util mijlocitor pământean, monarhul Spaniei din vremea aceea, Filip al II-lea — cu toții așteaptă primirea sufletului contelui Orgaz. Întrucât nu se vede nicio imagine a iadului sau a damnării, mesajul picturii este clar: se îndreaptă direct spre paradis. La fel ca Paradiso al lui Dante, pictura lui El Greco înfățișează bucuroasa certitudine a mântuirii și imensa consolare pe care o asemenea viziune o poate aduce credincioșilor.

Această vastă și magnifică pictură este și o reprezentare a timpului, așa cum este el înțeles printr-un anumit gen de credință creștină extatică, obișnuită printre notabilitățile și clerul din ceea ce era pe atunci un oraș de frunte din Spania Contrareformei catolice. Ceea ce, la prima vedere, pare o confuzie haotică a trecutului, prezentului și viitorului este de fapt o viziune organizată a timpului în sine, în care trecutul, prezentul și viitorul sunt privite ca și cum s-ar produce toate simultan. Orgaz însuși poartă armura strălucitoare din oțel din secolul al XVI-lea, nu versiunile medievale obișnuite ale timpului său. Sfântul Augustin, care a murit la sfârșitul Imperiului Roman, și Sfântul Ștefan, care a fost lapidat în anul 34 d.Hr., sunt înveșmântați ca niște episcopi catolici ai vremii, din secolul al XVI-lea. Toți cei din Toledo adunați la înmormântare sunt înfățișați ca fiind contemporani ai contelui, deși înhumarea sa efectivă avusese loc cu mai bine de două sute de ani în urmă. Aceste reprezentări nu sunt anacronisme. Toate aceste straturi de timp, din vremea Imperiului Roman până la momentul pictării, sunt înfățișate într-un prezent continuu, nesfârșit, ca și cum pictorul ar dori să afirme că, dacă are suficientă credință, credinciosul poate locui într-un moment în care trecutul, prezentul și viitorul sunt trăite simultan. Pictura subliniază acest aspect prin reprezentarea gentilomilor toledani urmărind miracolul apariției lui Augustin și a lui Ștefan fără să fie surprinși, ca și când ar fi participat la o liturghie obișnuită de duminică dimineața, iar prăbușirea timpului ar fi fost cel mai firesc lucru din lume. Pictura prezintă modul în care credința reunește comunitățile în acceptarea supranaturalului, mijlocirea sfinților și perspectiva asupra cerului de sus. Sfântul Ștefan, primul martir roman; Augustin, filosoful roman târziu din Cartagina; contele medieval din Toledo; iar membrii nobilimii moderne din Toledo împărtășesc cu toții același prezent sub un cer care îi cheamă cu promisiunea paradisului.

Această pictură înfățișează ceea ce toledanii credeau sau gândeau că ar trebui să creadă: că erau uniți laolaltă ca frați creștini întru apărarea unei credințe asediate; că drumul spre cer era asigurat prin binefaceri față de cei vii; că sfinții vor mijloci în favoarea lor și că îngerii le vor înălța sufletele la cer; iar cei vii, morții

şi cei nenăscuţi încă erau cu toţii uniţi împreună în grija lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, credința lor era supusă și unei imense tensiuni. Cei care credeau cel mai tare — sau trebuiau percepuți în felul ăsta — erau conversos, convertiții, descendenții credinței evreiești care fuseseră forțați să renunțe la religia lor în timpul persecuțiilor evreiești inițiate în timpul lui Ferdinand și al Isabellei, după ce și-au unit regatele Castiliei și Aragónului pentru a crea monarhia spaniolă în anul 1492. Conversos trăiau sub o suspiciune permanentă. Trebuiau să-și demonstreze „puritatea sângelui“ și să se conformeze cu rigurozitate doctrinelor Bisericii. Conversos se află printre nobilii toledani din imagine, după cum se numărau și printre cei care au achitat factura pentru pictură. Prin urmare, în momentul finalizării picturii, Toledo este tensionat din pricina suspiciunii față de cei care ar putea să nu fie chiar atât de credincioși pe cât par, frământat de dorința convertiților de a demonstra, contrar tuturor aparențelor, că fac cu adevărat parte din comunitate, și toate astea sub controlul filialei locale a Inchiziției. În plus, cu doar douăzeci de ani înainte, regele catolic își mutase capitala de la Toledo la Madrid, iar un oraș care fusese centrul credinței și al unui imperiu începea să înțeleagă caracterul inexorabil al propriului său declin.

La numai doi ani de la dezvelirea picturii în 1586, un mare dezastru s-a abătut asupra acestei lumi — înfrângerea Armadei spaniole în largul coastelor Angliei. Anul 1588 a marcat începutul declinului lent al Imperiului Spaniol. Însă acești gentilomi din Toledo încă nu știu acest lucru. Ei sunt feriți de cunoaștere, încapsulați în acel moment extatic când Sfântul Augustin și Sfântul Ștefan mijlocesc pentru unul dintre ai lor și, cu delicatețe, îl încredințează pământului.

Prin urmare, frica există, ca să spunem așa, chiar la marginea pânzei. Dintre toate, pictura este și un exercițiu de încurajare colectivă. Este o mărturisire de credință: asta împărtășim noi aici, în Toledo. Datorită credinței noastre catolice, credem că nimic din trecut nu se pierde vreodată, prezentul rămâne înrădăcinat și conectat la trecut, iar viitorul ne face semn, chemându-ne în paradis.

Nu e de mirare că pictura s-a bucurat de atâta popularitate la vremea sa. Mulțimile din întreaga lume care acum se adună în fața picturii erau la început chiar din Toledo: veneau să arate și să-și recunoască prieteni și vecini, pe marii gentilomi în negru pe care-i vedeau defilând pe stradă înfățișați stând împreună

într-un semicerc, într-o atitudine respectuoasă. Veneau să privească uimitoarele imagini ale sufletelor în zbor spre cer — oare așa arăta cerul? Și puteau identifica atât figuri istorice, cât și biblice: era Lazăr, era Alteța Sa Regală, însuși Regele Spaniei, care, deși își mutase curtea departe, la Escorial, cu siguranță nu și-ar fi uitat supușii din capitala pe care o abandonase.

Înmormântarea contelui de Orgaz a consolat membrii unei comunități pentru pierderile suferite, i-a asigurat de bunăvoința forțelor atotputernice, însă a reluat, într-o singură imagine, și întregul limbaj al consolării creștine — pe care l-am urmărit de la Pavel la Boethius și de la Boethius la Dante. Doar că aici paradisul este foarte aproape, chiar deasupra capetelor gentilomilor toledani, iar sfinții sunt chiar acolo, în mulțime. Și aici, ca și în bazilica Gallei Placidia și în bisericile San Vitale și Sant'Apollinare Nuovo din Ravenna, latura mai întunecată și mai amenințătoare a mesajului creștin lipsește cu desăvârșire. Nu apare niciun simbol al răstignirii, niciun semn că ar exista un iad care îi așteaptă pe păcătoși. În iconografia Contrareformei spaniole, această realitate mai întunecată există din abundență, dar nu aici, nu în această pictură care radiază speranță încrezătoare și-i înfățișează pe cei vii, pe cei morți și pe cei nenăscuți încă eliberați de tirania timpului și durerea pierderii.

Pictura ne ajută să înțelegem că subiectul recurent al consolării este timpul însuși — faptul că merge într-o singură direcție și că nu poate fi oprit, nu poate fi încetinit, nu poate fi inversat; că pierderile noastre nu pot fi compensate; că viitorul nu poate fi cunoscut, că trecutul este irecuperabil, iar pentru noi timpul se termină în moarte, în vreme ce pentru alții continuă ca și când noi nu am fi existat nicicând. Intenția mai profundă a pictorului a fost să înfățișeze consolarea ca visul unei evadări împreună din pâlnia descendentă a timpului. Sentimentul extatic al picturii este doar cealaltă față a disperării, prin recunoașterea că această evadare din timp nu poate fi imaginată decât prin artă, însă nu poate fi trăită sau experimentată.

Pictura vorbește despre o dorință care nu se diminuează doar pentru că doctrina creștină care o susținea cândva și-a pierdut mult din putere, dovadă mulțimile din toată lumea care vin și zăbovesc în fața ei. Ne-am dori ca timpul să nu alunece atât de iremediabil în uitare, ca prezentul să nu fie atât de trecător, ca viitorul să nu fie atât de ascuns și de nepătruns. Pentru asta căutăm consolare. Ne-ar plăcea să fim acești nobili toledani, câtuși de puțin surprinși, destul de obișnuiți cu suspendarea timpului, sub minunata boltă cerească, în anul Domnului nostru 1586. Și ne-am dori să nu știm ce necazuri ne așteaptă.

În ceea ce-l priveşte pe pictor, ştim că pictura a început ca o lucrare comandată de preotul paroh, realizată printr-un contract care stipula ce trebuia să conţină lucrarea, conform regulilor stabilite de Conciliul de la Trento. Pictorul a acceptat comanda şi a transformat-o într-o expresie a credinţei pe care a adus-o cu el. Emigrase de curând din Grecia, un pictor de icoane care stăpânea deja stilul bizantin plat, hieratic, inexpresiv, perfecţionat în urmă cu o mie de ani în mozaicurile bisericilor din Ravenna. Părăsise Creta natală şi plecase la Veneţia pentru a studia cu Tintoretto, apoi la Roma, unde văzuse Capela Sixtină şi viziunea ei asupra cerului, şi-şi făcuse duşmani spunând că nu era impresionat. Acum se stabilise în oraş, cu o familie tânără. Artistul a transformat o comandă obişnuită într-o mărturisire personală nu numai a propriei credinţe, ci şi a speranţei sale pentru viitor, prin pictarea fiului său în tablou.

Băiatul trebuie să fi stat în atelier zi de zi, urmărind cum chipul lui căpăta contur, asistând în tăcere la încercarea tatălui său de a da expresie dorinţei lui de continuitate şi consolărilor sale. Băiatul ţine o torţă lângă Sfântul Augustin şi Sfântul Ştefan. Are în jur de opt ani, poartă o haină cu guler de dantelă şi pantaloni scurţi, cu ochii aţintiţi la pictor, ca şi cum acesta ar vrea să spună: Tu, Jorge Manuel, fiule, eşti viitorul meu, vei moşteni această imagine a ceea ce cred, o vei duce mai departe şi vei crede aşa cum am crezut şi eu, Doménikos Theotokópoulos, cunoscut în oraş ca Grecul, pictor de icoane din insula Creta. M-am stabilit aici cu aceşti toledani din 1577 şi voi muri aici, în 1614, onorat drept cel mai mare pictor din oraş.

Cu timpul, El Greco va fi uitat secole la rând, revenind în cele din urmă în amintire odată cu apariţia unor noi generaţii care s-a gândit că figurile sale alungite, mistuite de dor nu erau ciudate sau pictate cu incompetenţă, ci se numărau de fapt printre cele mai adevărate reprezentări ale dorinţei omului de a scăpa, de a fi luat la cer şi de a se bucura de binecuvântarea atemporalităţii.

Capitolul 7

Înțelepciunea corpului

Ultimele eseuri ale lui Michel de Montaigne

În aceeași perioadă când, în Toledo, El Greco picta Înmormântarea contelui de Orgaz, Michel de Montaigne, retras la castelul lui de lângă Bordeaux, scria al treilea volum al Eseurilor sale. În mâinile lui El Greco, consolarea lua forma unei viziuni triumfătoare asupra comuniunii sfinților, mijlocind în favoarea nobilului conte și înălțându-i sufletul la cer. La șapte sute cincizeci de kilometri depărtare, în turnul solitar al lui Montaigne, consolarea lua o formă foarte diferită. Când a trecut în revistă ce anume avea puterea de a-l consola, Montaigne aproape că nici nu a menționat sfinții, mântuirea sau paradisul. El căuta consolare în altă parte, într-un proces — uneori amuzat, alteori suferind — de împăcare interioară cu vârsta, cu vremurile și cu mersul vieții sale. În scrierile lui, consolarea a părăsit cu totul tărâmul credinței, revenind la atitudinea adoptată cândva de Cicero, Seneca, Vergiliu și Platon. Însă nu a rămas acolo. El a renunțat la consolările filosofiei, găsindu-și în schimb alinarea în plăcerile, ritmurile și rezistența corpului omenesc. Făcând acest lucru, a deplasat căutarea consolării dinspre minte spre sentimentul, clipă de clipă, că viața merita să fie trăită pur și simplu pentru că îi puteai simți ritmurile curgându-ți prin vene.

Această revendicare pătimașă a vieții însăși și a plăcerilor trupești s-a produs tocmai atunci când Montaigne se confrunta cu semne legate de mortalitate, declinul corpului său și de comedia amară a vârstei înaintate. Avea cincizeci și șase de ani, era încă în putere, în continuare îi făcea cea mai mare plăcere să străbată țara călare pe calul său, dar în același timp se lupta cu niște pietre la rinichi a căror deplasare îi provocau dureri îngrozitoare.

Trecuse în revistă și renunțase la numeroase consolări de care putea dispune un om cu poziția lui socială. Era ceva obișnuit ca un nobil aflat la o vârstă înaintată, de exemplu, să se bucure de moșia lui, de grădinile, viile și casele sale. Tatăl lui Montaigne fusese genul acesta de gentilom, însă fiul a ajuns din păcate la concluzia că astfel de bucurii nu erau pentru el. Și asta nu pentru că l-ar fi lăsat indiferent atracțiile de acasă. La urma urmei, castelul fusese locul nașterii sale, iar amintirile îl alinau întrucâtva, însă artele rustice care îi atrăgeau pe nobilii din vremea lui Vergiliu nu-i spuneau mare lucru. Spre deosebire de vecinii săi, administrarea moșiei îi dădea bătăi de cap. Îi bănuia pe servitori că îl cam fură,

dar nu se putea decide să facă ceva în acest sens. Nu știa prea multe despre viță-de-vie sau despre culturi și îi lipsea spiritul practic al tatălui său. Când a trebuit să repare un zid vechi, a remarcat cu tristețe că a făcut-o mai mult pentru a-i face plăcere tatălui său decedat.

Era gascon, foarte atașat de dialectul său, de obiceiul de a vorbi deschis și de instituțiile locale, însă din reflecțiile sale nu transpare plăcerea apartenenței, a legăturii cu un loc anume. Pentru un om care locuiește de fapt în vechea lui casă, rădăcinile nu prea păreau să conteze. În loc să se consoleze cu gândul că cel puțin putea să moară acasă, alături de servitori și de familie, s-a trezit întrebându-se dacă nu era mai bine să moară pe drum, singur. Fie și în vreun han sumbru de țară, își imagina el, tot ai putea găsi un servitor pe care să-l plătești ca să-ți maseze picioarele.

La bătrânețe, mulți descoperă că mariajul și familia constituie o sursă de mângâiere. Montaigne fusese căsătorit timp de douăzeci și cinci de ani cu Françoise de la Chassaigne, dar despre această femeie cu care împărțea aceeași casă și care își avea dormitorul în altă parte, sub turnul său, nu există nicio mențiune. Despre căsătoria în sine, a remarcat el, „se întâmplă ce se vede cu coliviile: păsările care sunt afară se căinează că nu pot intra, iar tot așa cele dinăuntru, că nu pot ieși“. Era deosebit de rece față de propria sa fiică, Eleanor, nedorindu-și altceva decât ca vreun bărbat să se căsătorească cu ea și să i-o ia de pe cap. Cât despre ideea unor nepoți care să-i aducă mângâiere la bătrânețe, Montaigne o respingea categoric: „Niciodată nu am socotit că a fi fără copii este o lipsă care trebuie să facă viața mai neîmplinită și mai nemulțumită“[37].

Un bărbat la cincizeci și ceva de ani — bătrân, după standardele timpului său — ar fi putut avea amintiri plăcute din perioada funcțiilor pe care le deținuse, ca urmare a rolurilor publice pe care le îndeplinise, a serviciilor prestate în beneficiul orașului sau al regiunii sale. Montaigne fusese de două ori primar în Bordeaux; voci rău-voitoare șopteau că nu realizase mare lucru, iar Montaigne recunoștea că probabil aveau dreptate — dar dacă nu lași nicio urmă înseamnă că cel puțin nu ai făcut niciun rău.

Exercitase funcția de avocat în tribunale din provincie, perioadă din care nu s-a ales decât cu sentimentul că legea poate fi deosebit de imbecilă și de crudă. Ajunsese să-l sfătuiască pe regele catolic al Franței, făcând chiar parte din delegațiile trimise la rivalul său protestant, Henric de Navarra. Cu toate acestea, în ciuda eforturilor sale de mediere, războaiele religioase (care începuseră pe

când el avea doar treizeci de ani) păreau acum că vor continua multă vreme după moartea sa. Citindu-i pe clasicii romani şi ca urmare a admonestărilor tatălui său, întotdeauna fusese tentat să creadă că viaţa publică este adevărata vocaţie a unui gentilom. Însă ce rost avusese viaţa lui publică? se întreba el acum.

În general, avea o dispoziţie melancolică. Cea mai mare parte a timpului şi-o petrecea în turn, unde avea dormitorul şi biblioteca. O bibliotecă circulară, care era sala tronului său; de unde stătea, putea vedea portretul unei Venus nubile, inscripţii latine sculptate pe grinzi („Nimic din ce-i omenesc nu-mi e străin“ — Terenţiu), o fereastră care dădea spre curtea grajdului, spre grădinile şi câmpurile de dincolo de ele. Totul era familiar, dar nu neapărat consolator.

Şi-a dat seama că soarta lui nemiloasă l-a condamnat să trăiască vremuri grele. Treizeci de ani petrecuţi chiar în mijlocul unui război civil nu-i zdruncinaseră credinţa, dar războaiele îl făcuseră să-i urască pe fanaticii religioşi şi convingerea lor că ideile, pur şi simplu, sau doctrinele ar putea permite crima şi jaful. Pentru un bărbat ale cărui cele mai preţioase bunuri se aflau pe rafturile bibliotecii sale, războaiele au zguduit temelia unei vieţi de erudit: credinţa în idei. Distrugerile din satele învecinate, ura ce-i cuprindea pe unii confraţi pe care cândva îi considerase prieteni l-au făcut să întrebe la ce erau bune ideile, generalizările sau abstractizările — pe care oamenii le culegeau din toate acele cărţi —, dacă distrugeau ţări şi învrăjbeau fraţi şi surori, aruncându-i în lupte pe viaţă şi pe moarte.

Fanatismul distrusese practic structura de legături sociale care a permis cândva ca familii de diferite credinţe să trăiască împreună. Castelul său era o gospodărie catolică în mijlocul unei regiuni protestante, ceea ce făcea să fie din ce în ce mai periculoasă menţinerea unor bune relaţii cu nobilii din jur. Nu demult, unul dintre vecini îi invadase curtea cu o poteră, fiind nevoie de tot farmecul şi abilitatea lui Montaigne pentru a-i convinge să părăsească locul în bună pace. Recent, pe când ieşise la plimbare cu calul, fusese atacat de nişte indivizi mascaţi, hoţi la drumul mare, care l-au ţinut captiv ore în şir într-o pădure, în timp ce-i cotrobăiau prin desagi şi-i luau banii din pungă. Montaigne i-a convins să-i cruţe viaţa asigurându-i de bunele relaţii pe care reuşise să le întreţină cu liderii militari protestanţi din partea locului.

Trăise aproape douăzeci de ani în mijlocul unei anarhii implacabile: tâlhari la drumul mare, masacre în apropiere, bande care jefuiau şi violau în satele din jur, casa lui scăpând neafectată doar dintr-o pură întâmplare. Bordeaux fusese cucerit

de o tabără, apoi de cealaltă. Văzuse nişte imagini îngrozitoare: porci sfâşiind cadavre rămase în urma unei încăierări; acte de o cruzime incredibilă; bărbaţi uitându-se la alţii cum suferă doar din plăcere. Sentimentul de a fi la mila sorţii l-a înfuriat. Voia, spunea el, să trăiască sub protecţia justiţiei. În realitate, trăia la mila nestatornică a vecinilor săi protestanţi.

Deşi învăţase să-şi privească epoca aşa cum ar urmări cineva desfăşurarea unei tragedii pe scena unui teatru, un spectator al calamităţilor ce se abătuseră asupra ţării sale, cunoscuse şi adevărata teroare. „M-am culcat de o mie de ori în casa mea, închipuindu-mi că voi fi trădat şi potopit în noaptea aceea.“[38]

În 1586 fusese nevoit să-şi lase casa şi, împreună cu familia şi servitorii săi, să bată drumurile timp de şase luni pentru a scăpa de ciumă. El şi familia lui au trebuit să trăiască din mila incertă a prietenilor şi vecinilor, doar pentru a ajunge din nou pe drumuri din cauza fricii, „schimbând locul“, spunea el cu amărăciune, de îndată ce unul din grup „începea să se vaiete de vârful degetului“. De ce? Pentru că „toate bolile sunt crezute ciumă“[39].

Învăţase lecţii despre mortalitate urmărind oameni obişnuiţi, infectaţi cu ciumă, care se pregăteau să moară. Îşi lăsau viile în paragină şi mureau pe câmpuri, unii chiar săpându-şi propriile morminte şi culcându-se în ele în aşteptarea sfârşitului. În loc să fie îngrozit, şi-a găsit mângâierea în tăria lor de caracter, în felul în care „fiecare, îndeobşte, se lipsea de chivernisirea traiului“[40].

Când se uita la acei ţărani care mureau liniştiţi, gândea că Seneca a greşit spunând: Exilia, tormenta, bella, morbos... meditare, ut nullo sis malo tyro [Cugetă asupra surghiunului, a necazurilor, a războiului, a bolilor..., ca niciun rău să nu te afle novice][41]. Cu toţii eram novici, a tras concluzia Montaigne, când a venit vorba de nenorocire. Cicero greşise şi el crezând că „întreaga viaţă a unui filosof este o meditaţie asupra morţii“. Moartea era sfârşitul vieţii, dar nu şi scopul ei. Oamenii de rând înţelegeau acest lucru mai bine decât filosofii. Într-o frază înţeleaptă discretă, Montaigne observa: „Viaţa trebuie să fie ea sieşi ţinta ei, plănuirea ei; dreapta sa cercetare să se rânduiască, să se călăuzească, să se sufere“[42].

În mijlocul acestei frământări descurajante descoperise că exista o consolare în a trăi pur şi simplu şi a crea, în a căuta să modeleze şi să înţeleagă ce însemnase viaţa lui şi în convingerea că cineva, în viitor, va găsi mângâiere în ceea ce el învăţase cu aşa un preţ. Publicase deja două ediţii ale Eseurilor, dar abia odată cu

al treilea volum, scris în perioada 1585–1588, a început să-şi dea seama şi să se bucure de noutatea absolută a ceea ce încerca să realizeze: să facă din el însuşi — cu stările lui sufleteşti, avânturile imaginaţiei sale, cu amintirile şi erudiţia lui — subiectul cărţii sale. Eseurile erau incursiuni în adâncul inimii sale, pur şi simplu pentru plăcerea lui — şi, pe măsură ce începea să gândească, propria-i inimă putea dezvălui sufletul uman în general. „Fiecare om duce în sine tiparul întregii stări omeneşti“[43], nota el. Dacă scrie doar despre el însuşi, ar putea, gândea el, să surprindă un adevăr sau două despre întreaga condiţie umană.

Cu toate acestea, era prea onest ca să nu înţeleagă că trebuia să lupte împotriva propriilor iluzii. Era probabil o oarecare bravadă şi autoamăgire când şi-a spus: „Dacă aş avea să trăiesc din nou, aş trăi cum am trăit... Nici nu mă vaiet de trecut, nici nu mă tem de viitor“. De fapt, se plângea din plin de trecut şi de multe ori simţea un fel de dezgust pentru propria sa mâzgăleală inutilă. Părea să fie, gândea el, un simptom al unei vârste dezolante. „Această stare prăpădită se împacă cu părăduirea anilor mei.“ Bărbaţii se angajau să scrie doar pentru a-şi exprima opiniile fanatice sau pentru a se convinge că sunt nişte spectatori nevinovaţi. El se încuraja cât putea de mult, însă erau zile când „mă înverşunez la rău, mă părăsesc de necaz şi mă las dus a prăvălire, arunc, cum se zice, după topor şi coada lui“[44].

Observa că lucrurile mărunte i-ar putea zdruncina detaşarea precară:

Sufletul meu lesne se dezmeticeşte în depărtare, dar... un frâu strâmb la cal, un capăt de trăgaci care bate pulpa vor face să-mi fie necaz cât îi ziua de lungă[45].

Era perfect conştient de faptul că propria lui bună dispoziţie era o atitudine ingenioasă pentru a ţine la distanţă gândurile sumbre, astfel încât mângâierea sufletului ar putea să se îndepărteze de adevăr. În onestitatea sa cu privire la această problemă, a făcut mai mult decât să-şi expună propriile contradicţii. A schimbat modul în care, de atunci, toţi cei care îl citesc se gândesc la consolare.

Într-un eseu intitulat „Despre abaterea gândurilor“, scris pentru al treilea volum al Eseurilor sale, el se întreba dacă a consola pe cineva înseamnă pur şi simplu a-

l distrage de la gândurile sale. Și-a amintit cum a încercat odată să consoleze o nobilă doamnă, care jelea cu adevărat, spre deosebire de cele mai multe femei, pentru care, spunea el cu amărăciune, „mâhnirile sunt de fățuială și ceremonie“. Și a înțeles, afirma el, sensul profund în care orice efort de a consola era, de fapt, o încercare de amăgire și de „a spoi răul“. Deși era unul dintre cei mai faimoși învățați ai timpului său, cu o bibliotecă ce includea întreaga literatură clasică despre consolare, în fața durerii acelei nobile doamne, într-un moment de o reală suferință, a decis că ar fi mai bine să renunțe cu totul la consolările filosofiei. Era nevoie de altceva, de ceva mai intim, mai tactil, cu mai puține vorbe. Montaigne pur și simplu i-a vorbit nobilei doamne îndurerate, îndepărtând-o de calea durerii, despre subiecte lipsite de importanță, abătând-o pe nesimțite de la gândurile dureroase și menținându-i o bună dispoziție câtă vreme au stat împreună. Era o consolare, gândea el, și nu se deosebea câtuși de puțin de o amăgire. Și fără niciun rezultat, mărturisea, de vreme ce acei care au venit după plecarea lui au găsit-o iarăși prăbușită într-o durere profundă. După cum recunoștea, „nu dădusem cu barda în rădăcina răului“[46].

La o reflecție ulterioară, ajungea la concluzia: „puţin ajuţi sufletul dacă-l faci să înfrunte durerile de-a dreptul“. Puțini s-ar putea apropia vreodată de calmul unui Socrate care, în fața morții, „nu caută mângâiere în afara pricinii“. Cei mai mulți dintre noi, credea Montaigne, avem o capacitate limitată de a înfrunta realitatea. Fugim de prezent cu speranțe fantastice într-o glorie viitoare sau, chiar mai bine, într-o răzbunare asupra dușmanilor noștri:

Speranţa unei vieţi mai bune ne ţine şi ne sprijină sau speranţa în vrednicia copiilor noştri, sau faima numelui nostru, sau mântuirea de suferinţele acestei vieţi, sau răzbunarea pe cei care ne pricinuiesc moartea[47].

Pentru a fi consolat, credea el de această dată, era nevoie de o abatere a gândurilor și, în cele din urmă, de uitare. Timpul, scria, este „maestrul tămăduitor al patimilor noastre“[48]. Dragul său prieten Étienne de la Boétie, nobil, poet și polemist politic, murise cu douăzeci și cinci de ani înainte, în urma unui calvar care a durat zece zile și la care Montaigne a fost martor, stând la căpătâiul lui, afectat și îngrozit. Ridicându-și privirea de la biroul său din turn, Montaigne încă și-l amintea pe Étienne, însă dragostea și bucuria tinereții sale se estompau.

Chiar şi iubirea, a concluzionat el, era neputincioasă în faţa morţii şi a timpului.

Credea că frica de moarte poate fi îndepărtată cu ajutorul filosofiei, însă reflecţiile solemne îşi pierdeau puterea consolatoare, ştia prea bine, când corpul simţea încleştarea efectivă a morţii. În cazul lui Montaigne, gheara morţii — calculii renali — îi provoca o durere atât de intensă, încât şi-ar fi dorit să moară. „Vedeam moartea cu nepăsare, când o vedeam în atotcuprins, ca încheiere a vieţii; cu întregul, o stăpâneam; cu de-amăruntul, mă răvăşeşte.“ Teoretic, se putea împăca cu moartea câtă vreme nu începea să-şi imagineze cum e să fii efectiv mort: lacrimile servitorilor săi, ultima atingere a unei mâini şi, după aceea, împărţirea hainelor sale vechi. Aceste detalii anticipate — şi nu moartea în sine — erau cele care îl făceau să se simtă „înduioşat şi descumpănit“[49].

O falsă consolare, dacă a existat vreodată, a continuat Montaigne, este să ne imaginăm lucrurile plăcute pe care oamenii le-ar spune despre noi după ce murim.

Mă lipsesc de pe acum de prinosul mărturiilor binevoitoare ce vor fi să mi se aducă, nu fiindcă aş fi vrednic de ele, dar fiindcă voi fi mort.

Moartea noastră este numai şi numai a noastră. Trebuie să înţelegem că nimeni nu ne poate împărtăşi cu adevărat moartea. Empatia umană are limite stricte:

Nicio înţelepciune nu merge atât de departe ca să cuprindă cauza unei întristări atât de întreg şi viu judecată încât să nu se lase atinsă[50].

Dacă empatia era limitată, atunci şi solidaritatea umană îşi avea limitele sale. Pe patul de moarte, Étienne de la Boétie îşi risipise ultimele ore consolându-şi soţia tulburată şi prietenii. Montaigne reflecta: „De ajuns mă străduiesc să mă alin pe mine, ca să nu mai am de alinat pe altul“. A muri, gândea el, „nu este arătare de ochii lumii, este numai de unul singur“[51].

În tinerețe, era convins că sufletul său — și învățătura pe care i-o oferea filosofia — îi era stăpân. Odată cu vârsta, cu pietrele de la rinichi, cu oboseala, „a venit ceasul [acestui trup] să arate duhului calea dreaptă“. Sus în turn, cu cărțile sale, mărturisea că trecuseră douăzeci de ani de când nu mai reușise să stea cu adevărat o oră în compania unei cărți. De curând, s-a trezit că-și dorește, în schimb, să poată afla plăcere „în jocul cu alunele și cu sfârleaza!“[52]. Fanteziile sexuale s-au întors — pereții biroului său erau împodobiți cu picturi pe care unii le considerau șocante — și s-a trezit gândindu-se că plăcerile trupului i-au oferit mai multă bucurie și i-au abătut gândurile de la frica de moarte mai mult decât orice a citit vreodată.

Timpul petrecut în turn și-l consuma cu amintiri obsedante ale tinereții sale desfrânate și cu amintiri mai recente legate de o nobilă doamnă în vârstă de douăzeci și ceva de ani, Marie de Gournay, care se împrietenise cu el în timpul ultimei sale vizite la Paris și care făgăduise să se dedice Eseurilor și memoriei lui. Deși nu a mai văzut-o niciodată, femeia s-a ținut de cuvânt, publicând prima ediție postumă a Eseurilor în 1595.

Vârsta și dorința sexuală l-au făcut să înceapă să aprecieze că trupul și sufletul erau legate între ele. Era o eroare a filosofiei să „ciopârțească dăunător un om în plină viață“, chiar să încerce să pretindă că rațiunea îl poate mângâia pentru agoniile durerii sau îl poate reține de la plăcerile impetuoase ale cărnii. Era asaltat de amintirile legate de Marie de Gournay, care îi spusese la Paris că îl considera al doilea ei tată. El era conștient de nevoile sale, spunând despre persoanele în vârstă, cum era și el, „că cer mai mult când aduc mai puțin“. Dar știa că trebuie să stea deoparte și să-i lase pe alții, mai tineri și mai în putere, să-i ia locul. Își dorea să iubească, chiar și la bătrânețe, însă a dat înapoi la gândul unei tinere căreia i s-ar face milă de el — „mai bine-mi este să nu trăiesc, decât să trăiesc din milă“[53].

În ultimul său eseu, „Despre experiență“, Montaigne și-a lăsat cărțile deoparte, reflectând în schimb la ceea ce îl învățase viața. Variatele sale teme — neîncrederea din ce în ce mai mare în cunoașterea și filosofia cărților, dragostea tot mai sinceră față de natură și corp, conștientizarea binevoitoare a ignoranței umane, în special a sa — și-au găsit toate loc în expunerea lui. Acum își lăuda obișnuința, idiosincrazia, modul de a face lucrurile în manieră proprie, cu un acut sentiment despre cât de consolator este să ai în viață ritmuri, rutine, practici zilnice, cu condiția să-ți aparțină. Acestea erau constantele liniștitoare ale vieții sale:

Şi, pe nebănuitele, nu pot dormi cu lumină, nici lua o gustare între mese, nici prânzi, nici dormi decât la lung răstimp, ca trei ceasuri pline, după cină, nici să fac copii decât înainte de culcare, nici să-i fac de-a-n picioarele, nici ca să sufăr sudoarea mea, nici să beau apă curată sau vin curat, nici să stau multă vreme cu capul gol, nici să mă tundă după cină; şi mi-ar lipsi tot atât de greu mănuşile, cât şi cămaşa şi spălatul după masă şi după sculare, şi polog şi perdele la patul meu, ca lucruri foarte trebuincioase[54].

Era un imn închinat obişnuitului, aşteptărilor şi plăcerilor curente ale existenței corporale. Fiecare carte din biblioteca sa îi spunea că acestea erau forme tranzitorii și efemere de consolare, însă el nu-și mai asculta muzele clasice.

În ultimul eseu și-a înșirat felurile de mâncare favorite și cum prefera să-i fie făcut patul. „Îmi place să dorm pe tare şi singur, spun fără femeie, regeşte, binişor coperit.“ Îi făcea plăcere să se scarpine când avea mâncărimi; îi plăcea să-și golească intestinele, însă ura să fie întrerupt în timpul procesului, adăugând cu o plecăciune insolentă în fața superiorilor săi: „Şi regii şi filosofii se duc la umblătoare, cucoanele de asemenea“. Printr-o logică ciudată pe care numai el o putea înțelege, gândul la aceste funcții modeste i-a amintit dintr-odată o exclamație a lui Étienne de la Boétie din timpul bolii sale fatale:

An vivere tanti est? [A trăi are un preț atât de mare?][55]

Întrebare la care Montaigne răspundea acum că era într-adevăr grozav să fii viu — dar numai dacă ai acceptat totul: plăcerea, durerea, excrementele, suferințele și bucuriile umilului corp uman.

Trebuie să învățăm să suportăm ceea ce nu putem evita, considera Montaigne. Chiar și pietrele de la rinichi, blestemul ultimilor săi ani de viață, erau privite acum drept o uzură naturală pe care corpul o suferă în cele din urmă. Când se deplasa o piatră, transpira și se zvârcolea, urina i se întuneca la culoare, era cuprins de convulsii ciudate, dar se bucura când prietenii îl felicitau pentru stoica stăpânire de sine. În plus, boala îl vindeca de orice dorință frenetică de a se agăța de viață. „Dar tu nu mori pentru că eşti bolnav, mori fiindcă eşti viu“[56], scria el — și conchidea: iar când corpul încetează să te mai doară, boala te învață să

iubești viața cu atât mai mult.

Într-o perioadă când fanatici din ambele tabere ale războiului civil purtaseră o bătălie habotnică împotriva poftelor și tentației trupești, el căuta „să ne dăm mai curând sorţilor plăcerii“. Lumea face pe dos, remarca ironic, „și gândește că nimic nu-i folositor dacă nu-i și cu ponos“. Dacă am dori să fim împăcați cu viața, le spunea el cititorilor săi în acest sinopsis final, ar trebui să căutăm plăcerea, să căutăm lesniciunea. Era în război cu acei fanatici, dar se lupta și cu sentimentul de vinovăție și abnegația din interiorul ființei sale:

Mari nebuni suntem; noi spunem: „El a trecut viaţa în trândăvie; nimic nu făcut-am astăzi“. — „Ce, nu aţi trăit? Nu-i numai cea mai de temei, dar cea mai strălucită din îndeplinirile voastre.“[57]

„Între bolile noastre, cea mai sălbatică este să disprețuiești ființa noastră“, a concluzionat. Ne-am stricat viețile, a continuat el, cu o moralizare lipsită de bucurie și noblețe egocentrică:

Filosofia grozav face pe copilul... când se proţăpeşte ca să ne predice... că desfătarea este însuşire brută, nevrednică a fi gustată de înţelept: singura plăcere ce capătă din îmbucurarea unei soţii tinere şi frumoase este plăcerea cugetului său, că face o faptă după bună rânduială[58].

Să nu presupunem, a conchis el, că rostul vieții s-ar afla printre sensurile pe care le-am putea bănui. Se află în trup, în avalanșa nesfârșită de senzații, sentimente, nevoi, plăceri, dureri care ne dau conștiința, suficientă sieși, de a fi în viață. Cu condiția să nu pierdem niciodată acest sentiment, nu am avea deloc nevoie de consolare. Nu ar trebui să trăim, spunea el, încercând să ne cățărăm pe picioroange. Ultimele sale cuvinte spun totul:

Cele mai frumoase vieţi, după părerea mea, sunt cele care se pun în rostul tuturor îndeobşte, şi omenesc, cu rânduială, dar fără minune şi năstruşnicie. Iară bătrâneţea nevoie are să fie mai duios privită. S-o închinăm acelui zeu ocrotitor al sănătăţii şi al cuminţeniei, dar veselă şi primitoare[59].

Cumințenia veselă și primitoare, ultimele cuvinte ale ultimului său eseu, au arătat calea către o sensibilitate modernă față de consolare care întoarce spatele încercării de a înțelege căile lui Dumnezeu, acordând în schimb atenție, în general, cerințelor vieții obișnuite și oamenilor din jurul nostru. La sfârșitul vieții sale, Montaigne trecuse dincolo de credință, dezgustat de violența și cruzimea fanaticilor religioși din ambele tabere. În loc să se încreadă în mântuirea lui Dumnezeu sau chiar în îndurarea lui, el a avut încredere — și i-a învățat pe toți cei care i-au urmat aceeași lecție — în cele mai profunde dintre atașamentele pe care le avem, în dragostea față de viața însăși.

---

37 Montaigne, Eseuri II, traducere de Mariella Seulescu, Editura Științifică, București: 1971; „Despre unele stihuri ale lui Vergiliu“ (III, V), p. 419; „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 567 (N.t.).

38 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 537 (N.t).

39 Ibidem, „Despre trăsăturile feței“ (III, XII), p. 614 (N.t).

40 Ibidem, p. 615 (N.t).

41 Ibidem, p. 616 (N.t).

42 Ibidem, p. 618 (N.t).

43 Ibidem, „Despre căință“ (III, II), p. 372 (N.t).

44 Ibidem, „Despre căință“ (III, II), p. 384; „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 513 (N.t).

45 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 520 (N.t)).

46 Ibidem, „Despre abaterea gândurilor“ (III, IV), pp. 397–398 (N.t).

47 Ibidem, pp. 399–401 (N.t).

48 Ibidem, p. 403 (N.t)).

49 Ibidem, pp. 404–405 (N.t).

50 Ibidem, pp. 406, 405 (N.t).

51 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 546 (N.t).

52 Ibidem, „Despre unele stihuri ale lui Vergiliu“ (III, V), pp. 408–409 (N.t).

53 Ibidem, pp. 460–462 (N.t).

54 Ibidem, „Despre experiență“ (III, XIII), pp. 651–652 (N.t).

55 Ibidem, pp. 664, 653 (N.t).

56 Ibidem, p. 660 (N.t).

57 Ibidem, pp. 677, 654 (N.t).

58 Ibidem, pp. 680, 683 (N.t).

59 Ibidem, p. 686 (N.t).

Capitolul 8

Scrisoarea netrimisă

David Hume, Viața mea

În 1734, un distins domn scoțian în vârstă de douăzeci și trei de ani, singur și disperat, s-a oprit la Londra, în drum spre Bristol. Acolo a scris o scrisoare adresată unui medic specializat în tulburări nervoase, solicitând o întâlnire. Îi spunea medicului că fusese afectat de depresie pe când avea nouăsprezece ani și că starea lui era în continuare atât de gravă, încât renunțase să mai stea acasă cu mama lui văduvă, la țară în Scoția, renunțase la drept, renunțase la marea lui dragoste, studierea filosofiei — ca să lucreze pentru un negustor din Bristol, sperând, spunea el cu o bravadă emoționantă, „să mă vântur prin lumea asta, de la un pol la celălalt, până voi scăpa de această boală“.

La optsprezece ani, mărturisea el, mintea îi fusese potopită de sugestii neașteptate ale unei „noi scene a gândirii“, un flux de idei pe care le-a îmbrățișat „cu o înflăcărare firească pentru un tânăr“. Ceea ce l-a entuziasmat atât de mult a fost intuiția că autoritățile clasice — Cicero, Seneca, Plutarh — nu înțeleseseră ce era cu adevărat natura umană. Și-a dat seama că era nevoie de o nouă știință a omului, modelată după realizările lui Isaac Newton în științele naturii. El își propusese această provocare, dar după ce s-a lăsat purtat de entuziasmul intelectual, dintr-odată, „toată înflăcărarea mea păru să se stingă într-o clipă și nu mai puteam să-mi înalț mintea la nivelul care-mi oferise cândva o atât de mare plăcere“.

Îndoiala s-a transformat în disperare, iar disperarea în depresie. I-a spus medicului că a luptat cât de bine a putut cu afecțiunea invalidantă. În fiecare zi călătorea singur prin zona din jurul proprietății familiei din Ninewells, sperând ca un efort intens să-l scape de depresie; continua să fie un fiu și un frate devotat, însă nu și-a putut relua activitatea filosofică. Cititul, când se putea ocupa de așa ceva, agrava lucrurile. Îl obsedau în permanență gânduri legate de „moarte, sărăcie, rușine și durere, și de toate celelalte nenorociri ale vieții“. Mintea îi zvâcnea ca un braț care lovește, dar nu-și atinge ținta. Acum îi înțelegea pe acei mistici religioși care scriau despre sentimentul că sunt abandonați de Dumnezeu. Studierea excesivă a filosofiei avea să-l înnebunească dacă nu-și alegea o cale a „afacerilor și a distracției“. Prin urmare, și-a încheiat el scrisoarea adresată medicului, va lua trăsura până la Bristol pentru a-și face

ucenicia ca secretar în slujba unui negustor de sclavi și de zahăr.

Avem doar scrisoarea — nesemnată și nedatată —, însă nu avem vreo dovadă că aceasta ar fi fost expediată. Ceea ce știm este că, pentru tot restul vieții sale, David Hume a păstrat această scrisoare netrimisă printre hârtiile sale.

A stat doar câteva luni la Bristol, fiind, se pare, concediat pentru îndrăzneala de a corecta modul de exprimare din corespondența de afaceri a șefului său — și a plecat, nemulțumit și trist, dar convins de data asta că filosofia era destinul său. Cu o mică alocație de susținere din partea familiei, s-a mutat în Franța, unde a ales să locuiască într-un loc izolat și modest din La Flèche, pe Valea Loarei, în apropierea unui seminar iezuit printre ai cărui elevi se numărase cândva și Descartes. Și s-a instalat acolo, într-o cameră liniștită cu vedere spre niște grădini și un râu pe unde se putea plimba în apropiere, iar în următorii doi ani, între 1734 și 1736, a scris cartea pe care, în frământările sale, credea că nu va fi nicicând în stare să o scrie: A Treatise of Human Nature (Tratat asupra naturii umane). Avea doar douăzeci și șase de ani când a terminat-o. Iar pentru asta a avut nevoie și de ultimul dram de curaj.

Scepticismul radical pe care l-a aplicat credinței statornice a fost uluitor. El a pus sub semnul întrebării însăși natura cauzalității, argumentând că nu era vorba de o relație efectivă între lucruri, ci doar de o credință convențională indusă de observarea unei conjuncții constante între cauză și efect. După ce a regândit cauzalitatea, a criticat ideea că oamenii ar poseda un suflet, afirmând că murim cu toții odată cu trupurile noastre. Apoi s-a îndreptat spre identitatea personală. Când s-a întrebat ce este „sinele“ său, în ce constă „identitatea sa personală“, i-a fost cu neputință să se fixeze asupra unei idei clare. Când dorm, spunea el, „sinele“ meu dispare, iar după ce am murit, nu sunt nimic, sunt o „non-entitate perfectă“. Hume a ajuns la concluzia că stâlpii pe care se bazase rațiunea occidentală — cauzalitate, identitate, suflet — nu erau altceva decât ficțiuni.

Nu era un exercițiu olimpian de scepticism rațional, ci un proces chinuitor de descoperire a sinelui. A avea astfel de gânduri, spunea el, era ca și cum ai ieși pe mare la bordul unei corăbii care ia apă, bătută de vânturi, și ai încerca să navighezi în jurul lumii. Era mereu cuprins de deznădejde din cauza facultăților sale limitate, dar se lupta singur, simțind că, după cum mărturisea, era „un monstru ciudat și sălbatic“ închis în creierul său, incapabil să se alăture rasei umane.

Se temea de ceea ce vor face oamenii cu ideile sale şi era îngrijorat că va atrage dușmănia „tuturor metafizicienilor, logicienilor, matematicienilor, chiar şi teologilor“. Îl vor urî, oare, pentru că le-a sfidat doctrinele? Mai rău, ar putea fi sigur că, „renunțând la toate opiniile statornicite, mă aflu pe drumul către adevăr?“

Raţiunea, aşa cum o vedea el, nu era stăpâna pasiunilor, cum credeau filosofii stoici că ar putea fi, ci mai degrabă sclava lor. Dar dacă acest lucru ar fi adevărat, i-ar submina propria ambiţie de a-şi fundamenta gândirea pe o ştiinţă experimentală a naturii umane. Căci ce încredere s-ar putea acorda unor lanţuri de raţionament bazate pe experimente de gândire dacă, examinate cu atenţie, gândurile noastre nu ar fi altceva decât o învălmăşeală de pofte şi dorinţe, fantezii şi imaginaţii?

Mizase pe propria sa raţiune, iar aceasta îl adusese la limita disperării. Descoperise că existau întrebări la care era cu neputinţă de dat vreun răspuns: „Unde mă aflu? Cine sunt eu? Din care cauze decurge existenţa mea şi în ce stare mă voi întoarce?“ Aceste enigme metafizice clasice îl chinuiseră tocmai pentru că nu puteau primi răspuns. Încercarea de a răspunde la ele îl condusese „la cea mai jalnică stare din câte puteau fi imaginate, învăluită în cele mai profunde tenebre“. Nu existau căi filosofice pentru a ieşi din acest labirint. Raţiunea era incapabilă să risipească astfel de nori sau să vindece „această melancolie şi delir filosofic“.

În cuvinte ce aminteau de eseul lui Michel de Montaigne „Despre abaterea gândurilor“ — ştim că Hume îl citise —, tânărul a ajuns la o concluzie similară: filosofia nu oferea nicio consolare, însă tovărăşia umană da:

Cinez, joc table, vorbesc şi mă bucur cu prietenii mei, iar atunci când, după trei sau patru ore de distracţie, vreau să mă întorc la aceste speculaţii, îmi par atât de reci, atât de forţate şi de ridicole, încât nu mai sunt în stare să merg mai departe.

Căutând să-şi abată gândurile în compania prietenilor, Hume îşi dădea seama cât de mult avea nevoie de ceilalţi pentru a scăpa din labirintul propriei sale minţi şi cât de puţin contribuia de fapt raţiunea la consolare, indiferent de natura ei.

Avem nevoie de societatea umană pentru a scăpa de noi înșine, pentru a ne vedea așa cum ne văd alții, pentru a compara înțelegerea noastră cu a lor, pentru a împărtăși o lume a sentimentelor care ne e comună. Ceea ce oferă consolare, concluziona Hume, este lumea socială: jocurile, ritualurile, onorurile și recompensele sale. După cinci ani de boală și doi ani de singurătate, și-a dat seama că nu putea să-și înțeleagă viața sau să o suporte decât în compania celorlalți. La fel ca Montaigne, a ajuns la concluzia că filosofii clasici, precum Cicero sau Marcus Aurelius, făcuseră o greșeală arogantă dispreţuind „deșertăciunea dorințelor umane“ și recomandând indiferență față de mângâierile și distracțiile obișnuite ale semenilor săi. Singura modalitate de a suporta viața era, cum făceau și celelalte creaturi de felul lor, să o trăiască efectiv, alături de ele:

Deci iată, descopăr că sunt absolut și neapărat hotărât să trăiesc, să vorbesc și să mă comport ca și ceilalți oameni în treburile obișnuite ale vieții.

Și atunci de ce, se întreba el, să faci filosofie? Uneori ar fi vrut să-și pună pe foc toate cărțile și hârtiile. Dar apoi se ducea să se plimbe pe malul râului și, încetul cu încetul, ambițiile incorigibile pe care le înșirase în scrisoarea adresată nenumitului doctor aveau să revină — de a contribui „la educația omenirii și de a dobândi un nume prin invențiile și descoperirile mele“. Încercase să alunge aceste ambiții când s-a dus la Bristol, însă și-a dat seama că ar fi „pierdut din punctul de vedere al plăcerii“; și aceasta, a conchis, era „originea filosofiei mele“ — simpla plăcere de a o face și dorința unei recunoașteri care, spera el, avea să urmeze.

Filosofia, gândea Hume, trebuia să se împace cu ritualurile vieții sociale și să le înțeleagă mângâierea. Trebuia să devină un discurs civic, un îndrumător laic pentru cei nedumeriți — și nu reprezenta niciun pericol, scria el sardonic, deoarece „erorile din religie sunt periculoase; cele din filosofie sunt doar ridicole“. Filosofia putea deveni un ghid util în privința erorii și un dușman al superstiției, a tras el concluzia, cu condiția să fie simplă și sceptică relativ la propriile pretenții. Ar trebui să evite folosirea unor expresii, precum „este evident, e cert, este incontestabil“. În timp ce scria ultimele cuvinte ale Tratatului său, recunoștea că el însuși îndrăgise excesiv de mult asemenea expresii, însă

acum știa ce preț plătise încercând să răspundă la întrebări care nu-și aflau răspuns și știa, de acum înainte, că filosofia lui avea să ridice în slăvi simplele consolări ale vieții sociale.

Această viziune asupra consolării se traducea, în lucrarea sa ulterioară, într-un profund scepticism față de ideea — răspândită de la înălțimea fiecărui amvon din Anglia — că ordinea socială putea fi menținută doar dacă Biserica predica resemnarea celor săraci și marginalizați. Noua știință a omului care s-a conturat în Eseurile lui Hume, Teoria sentimentelor morale a lui Adam Smith și An Essay on the History of Civil Society (Un eseu despre istoria societății civile) de Adam Ferguson se răzvrătea împotriva ideii că ordinea ar depinde de consolările unei vieți de apoi. Ei explicau faptele cooperării sociale și ale ordinii sociale fără nicio legătură cu teama comună de pedeapsa lui Dumnezeu sau cu speranța în veșnicele sale binefaceri.

În aceste texte fundamentale ale teoriei economice clasice, ei susțineau că ordinea socială era menținută prin eforturile fiecărui individ de a căuta să-și satisfacă nevoile și de a coopera cu ceilalți în cadrul procesului de diviziune a muncii. Lui Hume, Smith și Ferguson, acestor filosofi ai sociabilității din Scoția secolului al XVIII-lea, acestor pionieri ai noii discipline a „economiei politice“ le datorăm prima relatare complet elaborată a operațiunilor unei societăți de piață. Așa cum au înțeles-o ei, o societate de piață era laică, menținută nu de o credință comună, ci de mâna invizibilă a cooperării sociale și a schimburilor comerciale.

Hume nu a uitat niciodată cu ce preț a ajuns să se considere liber de credința religioasă și de indiferența stoică față de lucrurile materiale. Nu a uitat niciodată ce înseamnă să fii sărac și singur. Suferința bolii mintale îl învățase că nu te poți gândi la o împăcare cu viața. Singurătatea îl învățase ce înseamnă să ai nevoie de ființe umane care să te aline și să-ți alunge gândurile. Încrederea în sine pe care o dobândise în căutarea „științei naturii umane“ l-a făcut să devină din ce în ce mai ostil față de religie. Cercul său de prieteni, de exemplu Smith, erau la fel de sceptici ca și el, însă evitau cu bună-știință să-l ofenseze. Însă în ciuda unei persona (construită cu grijă) de detașare indulgentă, Hume era deosebit de aprig când venea vorba de credință, concentrându-și disprețul asupra rolului ei de fals mângâietor.

În Istoria naturală a religiei, publicată în 1757, susținea că este o falsă consolare să crezi că rugăciunea și credința vor da răspunsuri cu privire la scopul vieții mai

mult decât filosofia însăşi. Hume este singurul gânditor mai responsabil pentru abandonarea de către filosofie a metafizicii şi a teodiceei, a marilor ei tentative de a înţelege lumea ca ordine creată de divinitate sau ca ordine pur şi simplu. Rolul filosofiei, credea Hume, ar trebui să fie proporţional cu puterea foarte limitată a raţiunii umane şi ar trebui să se limiteze la epistemologie, la cauzalitate, la sensul conceptelor şi la înţelegerea noastră a lumii exterioare. Ar trebui să abandoneze cu totul domeniul consolării.

În Dialoguri asupra religiei naturale, pe care le-a scris în 1759 şi a continuat să le revizuiască până la sfârşitul vieţii, susţinea că, din moment ce omul l-a inventat pe Dumnezeu ca mângâiere pentru nedreptatea şi asprimea vieţii, nu exista nicio consolare în astfel de iluzii. Era mult mai bine să te bucuri de viaţă decât să-ţi risipeşti eforturile încercând să explici de ce este aşa cum este. Şi nici în natură nu vedea vreo mângâiere. Teologii Bisericii oficiale, care publicau tratate ce-i condamnau opiniile, insistau cu toţii de la înălţimea amvoanelor că Dumnezeu se revela în frumuseţea şi ordinea naturii. Poetul Alexander Pope lăudase planul şi scopul pe care fizica şi optica lui Newton le dezvăluiseră în universul fizic. Hume a recunoscut că în natură ar putea exista un plan, dar nu era unul care să aibă vreo legătură cu intenţiile umane. În sălbăticia competiţiei naturale, Hume nu vedea intenţia divină în acţiune, ci doar desfăşurarea implacabilă a forţei vitale înseşi. Într-un paragraf de o intensitate arzătoare pe care l-a adăugat la Dialoguri chiar la sfârşitul vieţii sale, el a scris despre

o natură oarbă, impregnată de un mare principiu însufleţitor şi care-şi revarsă din poală, fără discernământ sau grijă părintească, copiii săi desfiguraţi şi avortaţi.

Când a inserat aceste rânduri în 1776, una dintre ultimele sale corecţii îndârjite, el era deja în agonie din cauza unei „tulburări a intestinelor mele“ care devenise „fatală şi incurabilă“. I-a spus unui prieten că lucrul la manuscrisele sale în timp ce trăgea să moară aducea mai curând cu ceea ce făceau grecii, care, în timp ce Constantinopolul era asediat de turci, se ocupau „doar de dispute privind purcederea Duhului Sfânt“. Însă obiceiurile erau obiceiuri, iar dacă îl ajutau să uite de boala lui, cu atât mai bine.

James Boswell l-a vizitat la locuinţa sa din Piaţa St Andrew din Edinburgh şi l-a

găsit „slab, stins, chiar pământiu la față, îmbrăcat într-un costum din stofă gri cu nasturi albi metalici și având pe cap o perucă neîngrijită“. Boswell era curios să afle „dacă insista să nu creadă într-o stare viitoare chiar și acum, când avea moartea dinaintea ochilor“. Hume i-a răspuns cu însufleţire că nu-l neliniștește să-și imagineze viața de apoi mai mult decât să-și imagineze „viața de dinainte“, cea premergătoare nașterii sale. Dacă exista o viață după moarte, gândea el, s-ar putea descrie la fel de bine ca oricare alt om.

Prietenul său Adam Smith a venit și el în vizită, sperând că vechiul său amic își va reveni. Hume a fost extrem de disprețuitor, spunând că așteaptă cu nerăbdare o dizolvare rapidă. Apoi i-a spus lui Smith că recitise una dintre vechile sale cărţi preferate, Dialogurile morților a lui Lucian, și a amintit scuzele pe care muribunzii i le ofereau lui Charon, barcagiul, pentru a-l convinge să-i scutească de călătoria finală peste râul Styx. Hume gândea că singura scuză pe care i-ar putea-o oferi ar fi o amânare a sfârșitului pentru a-și termina de corectat lucrările în vederea unei noi ediții, dar se îndoia că luntrașul îi va îndeplini dorința. Poate, i-a spus el lui Smith, ar trebui să-i ceară lui Charon puţin timp pentru a vedea omenirea eliberată de superstiție, însă putea ghici răspunsul lui Charon: „Asta nu se va întâmpla nici în două sute de ani. Treci imediat în barcă, pungaș nerușinat și trândav ce ești!“

Cei doi au izbucnit în râs — iar mai târziu, Smith avea să povestească toate acestea într-un articol despre moartea lui Hume și, publicându-l, a provocat din partea teologilor o ripostă mai furioasă, a recunoscut el cu tristețe, decât orice reacție stârnise Avuția națiunilor, apărută în 1776, anul morții lui Hume.

Nepăsarea lui Hume în fața propriei sale morți era o necuviință în ochii teologilor, ai lui Boswell și ai prietenului său Samuel Johnson, care insista că Hume se prefăcea pur și simplu, oferind spectacolul unei morți după modelul lui Socrate. Când părăsea scena, susținea Johnson, Hume era probabil la fel de îngrozit ca noi toți. Johnson era cu adevărat convins că este imposibil să mori fără consolarea credinței creștine. El însuși era îngrozit de moarte, temându-se că ar putea fi condamnat pentru păcatele sale și trimis în iad. Refuza cu groază ideea unei morți profane, în care cineva ar putea accepta că sufletul moare odată cu trupul său și că trupul material se întoarce, în timp, în țărâna din care a fost plămădit.

Johnson se înșela în privința lui Hume. Cei care i-au stat la căpătâi în ultimele luni au mărturisit că a suportat durerile cu calm și răbdare, fără a ezita vreodată

în hotărârea sa genială de a muri așa cum trăise, fără mângâierea credinței. Problema nu este de a ști dacă și-a dus spectacolul la bun sfârșit — și l-a dus —, ci cum a reușit lucrul acesta. Moartea sa a devenit un reper istoric, un semn că un nou mod de a muri — și, prin urmare, un nou mod de a privi consolarea — își făcea loc în lume. De unde echilibrul sufletesc cu care și-a înfruntat ultimele zile?

Răspunsul la această întrebare se află probabil în ultimul document pe care l-a scris, Viața mea, redactat într-o singură zi, pe 18 aprilie 1776, cu scrisul său îngrijit, cursiv, cu g-urile și y-urile cu înfloriturі, în stilul lui caracteristic. Nu era o autobiografie confesională ca aceea a lui Augustin sau a lui Rousseau, și era foarte selectivă, trecând sub tăcere, de pildă, cearta înverșunată dintre Hume și Rousseau. Era o narațiune de validare, o mândră confirmare a ceea ce realizase, destinată nu doar ochilor săi, ci și celor ai posterității. A descris drumul unui pelerin secular presărat cu obstacole depășite cu succes, evoluția sensului și formei unei vieți în căutarea gloriei ca autor. A relatat provocările cu care s-a confruntat, în special reacția inițială la Tratatul său. „A fost o lucrare care s-a născut moartă“, fără a stârni, spunea el ironic, „un murmur în rândul fanaticilor.“ Confruntat cu eșecul Tratatului, l-a refăcut într-o formă mai accesibilă sub titlul An Enquiry Concerning Human Understanding (Cercetare asupra intelectului omenesc), care a fost iarăși ignorată. Reacția politică partizană la a sa Istorie a Angliei l-a descurajat atât de mult încât s-a gândit să renunțe cu totul la scris. Doar publicarea Istoriei naturale a religiei și „petulanța, aroganța și grosolănia“ pe care le-a provocat „mi-au dat o oarecare mângâiere pentru primirea altfel indiferentă a spectacolului meu“[60]. A descoperit că se hrănea cu reacții adverse. Încetul cu încetul, cărțile s-au vândut mai bine, iar el a reușit să nu mai depindă de favorurile arbitrare ale unor mecena sau ale unor oameni bogați. La Paris, în anii 1760, a cunoscut faima chiar și în compania unor „femei modeste“. A devenit cunoscut sub numele de le bon David, iar amfitrioanele mondene, precum Comtesse de Boufflers, erau înnebunite după accentul scoțian cu care își modula franceza.

Hume rememora anii de glorie petrecuți în Paris cu mulțumire, dar fără nostalgie. Mai important pentru el era să spună posterității că într-un an bun câștigase o mie de lire sterline. Se mândrea cu „încrederea în sine“ și „dezinvoltura“ pe care le dobândise după treizeci de ani de muncă asiduă. Testul unei vieți bune, ne spunea Hume, era acela de a fi fost fidel ambițiilor tale și de a-ți fi croit un drum. Această atitudine față de viață făcea corp comun cu atitudinea sa față de moarte. Mult mai devreme în decursul vieții, scrisese un

eseu despre sinucidere în care insista, cu adevărată pasiune, că autorităţile religioase nu aveau dreptul să-i interzică unui om să-şi aleagă propria moarte. Moartea, ca şi viaţa, are sens în măsura în care o modelăm în vederea propriilor noastre scopuri, în măsura în care „dispunem“ de ea. Eseul său despre sinucidere reprezenta o apărare pasională a libertăţii umane şi era marcat de o profundă simpatie, câştigată în anii în care suferise de depresie, faţă de cei care puteau ajunge într-un punct în care descopereau că viaţa nu mai merită să fie trăită.

A adoptat aceeaşi abordare neînfricată şi pragmatică şi în faţa morţii. Ştia că boala lui era „mortală“ şi „incurabilă“, dar în continuare îi plăcea să citească la fel de mult ca oricând, se bucura de compania prietenilor săi şi niciodată nu a ajuns să fie cu moralul la pământ. „Este greu de crezut că cineva poate să fie mai detaşat de viaţă decât sunt eu acum“, scria. Chiar se referea la el însuşi vorbind la timpul trecut: „Sunt, sau mai degrabă am fost (pentru că aceasta este maniera în care trebuie să vorbesc acum despre mine)“. Şi-a încheiat Viaţa mea mărturisind că „această oraţie funerară pe care mi-am alcătuit-o singur“[61] ar putea dovedi o oarecare vanitate, însă pretenţiile sale pentru sine puteau fi uşor de verificat.

A scris acest text de rămas-bun într-o singură zi, cu puţine corecturi, cursiv, ceea ce sugera că ştia de mult ce voia să spună. Odată terminat, şi-a făcut ordine în afaceri. Şi-a cedat averea nepotului său, s-a asigurat că volumele sale aveau să fie publicate în ediţii noi şi că Dialogurile asupra religiei naturale vor fi tipărite. A ordonat să se ardă hârtii, iar servitorii să fie plătiţi. Şi-a luat rămas-bun de la toţi prietenii şi şi-a întâmpinat sfârşitul cu o calmă stăpânire de sine. Printre hârtiile pe care le-a păstrat era şi scrisoarea adresată doctorului, netrimisă timp de patruzeci şi doi de ani. La fel ca o altă faimoasă scrisoare netrimisă, cea pe care Beethoven a scris-o nemuritoarei sale iubite, Hume a păstrat-o ca un memento al preţului pe care îl plătise pentru a deveni omul care era. I-a permis să-şi arate sieşi — şi nouă — că a ales o viaţă şi a trăit-o din plin, că împlinise visurile tânărului suferind de douăzeci şi trei de ani care fusese cândva. Crease o nouă formă de consolare: autobiografia, ca poveste a realizării de sine.

---

60 David Hume, Viaţa mea, în Eseuri politice, traducere din engleză de Adina şi Cătălin Avramescu, studiu introductiv de Adina Avramescu, Humanitas, Bucureşti: 2005, pp. 21, 24 (N.t.).

61 Ibidem, pp. 27–28 (N.t.).

Capitolul 9

Consolarea istoriei

Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești

În ziua de 8 iulie 1793 doi medici au bătut la ușa fostei lor locuințe din Strada Groparilor — Rue des Fossoyeurs —, în apropiere de Saint-Sulpice, în Paris. Cu ei era un bărbat de vârstă mijlocie, într-o stare agitată. Cei doi au rugat-o pe stăpâna casei, Madame Vernet, să-l adăpostească. Doamna Vernet știa că era probabil un fugar. Marie Rose Vernet era văduvă, fără copii, de loc din Châteauneuf (Provence), şi închiria camere studenţilor la medicină. Când cei doi foşti chiriaşi ai ei au implorat-o să-i ofere adăpost, le-a pus o singură întrebare: „E virtuos?“ Au asigurat-o că da. „Atunci să vină“, a spus ea. Când bărbatul a dat să plătească, femeia a refuzat — şi toată perioada cât a stat acolo nu i-a luat bani. Avea să fie oaspetele ei timp de nouă luni. Abia mai târziu a aflat numele lui adevărat: Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de Condorcet, deputat al Convenţiei Naţionale, fost secretar al Academiei Regale de Ştiinţe, matematician, savant şi om politic — însă acum era proscris, scos în afara legii de iacobini, proprietățile fiindu-i confiscate, iar el riscând să fie executat prin ghilotinare. Cândva fusese principala personalitate intelectuală a revoluționarilor moderați, iar acum era un om la cincizeci de ani, ajuns la capătul puterilor.

Din vara năucitoare a anului 1789, când căzuse Bastilia, Condorcet şi soţia sa, Sophie, o aristocrată inimoasă în vârstă de douăzeci de ani, fuseseră în centrul înflăcărării revoluționare a orașului. Ea era o frumusețe renumită şi amfitrioana unui salon efervescent. El era cel mai faimos matematician din Franța, secretarul celei mai elitiste instituții științifice din țara sa, prieten apropiat al lui Voltaire şi un pamfletar prolific, vizând toate cauzele progresiste ale timpului său. Deşi era un om timid şi agitat, fără prea multe abilități de orator, unul pe care amfitrioana unei societăți îl dojenise cândva pentru faptul că-şi mușca buzele şi-şi rodea unghiile în public, revoluția i-a oferit cea mai mare scenă posibilă pentru a-şi expune talentele.

În primele luni, înflăcărat de un entuziasm revoluționar, Condorcet fusese chiar văzut pe străzile Parisului purtând noua uniformă a Gărzii Naționale, deşi preferase să o poarte mai degrabă cu o umbrelă decât cu o sabie. Bărbați ca el,

înarmați cu noile discipline ale analizei matematice, probabilității și economiei politice, credeau că ar putea construi o republică pe fundamente științifice, eliberând astfel Franța de incompetența apatică la care o condamnase Vechiul Regim. El cunoștea din interior defectele acelui régime, deoarece fusese consilierul miniștrilor săi reformatori, Turgot și Necker, și fusese martorul încercărilor lor de a readuce sub control finanțele publice grevate de datoriile monarhiei.

Casa unde locuiau el și Sophie, în Auteuil, la marginea Parisului, a devenit locul de adunare al revoluționarilor moderați. Aristocrați reformatori și personalități noi, precum Abbé Sieyès, autorul epocalului pamflet Qu'est-ce que le Tiers-État? (Ce este starea a treia?), se întâlneau pentru a planifica, a socializa și a întreține iluzia că puteau controla efectiv desfășurarea precipitată a evenimentelor. Condorcet a făcut parte din comitetele care au elaborat primul program pentru un sistem de educație națională. Pentru el și Sieyès, revoluția oferea ocazia de a elibera un popor întreg de superstiție și ignoranță. În calitate de membru fondator al Société des amis des Noirs, a elaborat o lege de interzicere a sclaviei în coloniile franceze. Sub influența lui Sophie, a scris un pamflet în care susținea că femeile ar trebui să aibă aceleași drepturi cetățenești ca și bărbații — deși, când a redactat un proiect de Constituție a Franței, în 1792, a omis să le acorde dreptul de vot. Într-o revoluție care se străduia să stăpânească noua logică a democrației, el a folosit teoria probabilităților la elaborarea unor proceduri pentru a se asigura că, atunci când problemele erau decise prin votul majorității, rezultatele, obținute prin scrutine succesive, sunt optime. Scria articole, uneori zilnic, pentru ziarele care apăreau peste tot în Paris; aliații săi naturali, bărbați precum Abbé de Sieyès și jurnalistul Jean-Baptiste-Antoine Suard, credeau că revoluția era o oportunitate istorică de a concilia suveranitatea populară și puterea executivă și de a ancora o nouă politică într-o cartă a drepturilor care să-i protejeze pe cetățeni de tiranie.

La început a susținut înființarea unei monarhii constituționale, dar când regele și familia sa au încercat să fugă în 1791, fiind opriți la Varennes, el și soția lui, împreună cu câțiva prieteni apropiați, precum Tom Paine, au considerat că monarhia ar trebui să fie abolită, iar Franța să devină republică. A susținut chiar și legi pentru eliminarea titlurilor și a unor nume de familie cum era al său — marchizul de Condorcet a devenit cetățeanul Caritat. A scris articole de justificare a suspendărilor extraordinare ale statului de drept în perioade de urgență revoluționară.

Această deplasare spre stânga l-a costat multe dintre prieteniile lui aristocratice. Societățile științifice regaliste din Sankt-Petersburg și Potsdam i-au retras calitatea de membru onorific. Fără să se lase descurajat, s-a avântat în politica revoluționară, fiind ales deputat al Adunării Naționale, iar mai târziu al Convenției Naționale, desemnat pentru elaborarea unei noi Constituții republicane. Când regele a fost judecat în decembrie 1792, el a votat pentru condamnarea monarhului pentru înaltă trădare, dar a votat împotriva condamnării lui la moarte, de vreme ce revoluția, susținea el, nu ar trebui să-și execute nici măcar dușmanii.

În condițiile în care revoluția era amenințată din exterior de armatele aliate, iar din interior de divizarea fratricidă, votul său de a cruța viața regelui le-a oferit iacobinilor ocazia de a-l lovi. Au votat împotriva proiectului său al unei noi Constituții republicane, iar în iunie 1793, poporul din Paris a luat cu asalt Convenția, forțându-i pe deputații îngroziți să autorizeze arestarea aliaților săi, moderații girondini. În acest moment, Condorcet ar fi putut alege să tacă și să se retragă. Aliați precum Abbé Sieyès și Jean-Baptiste Suard au preferat să-și plece capul. Încurajat, probabil, de iluzia că faima de care se bucura îi acorda o oarecare imunitate, în aceeași lună Condorcet a scris un articol în care acuza noua Constituție iacobină că lasă țara pradă despotismului lui Robespierre și Saint-Just. Iacobinii s-au năpustit asupra lui. Casele i-au fost sigilate. A fost forțat să fugă, iar dușmanii lui au crezut că plecase în străinătate în exil.

De fapt, timp de nouă luni, s-a refugiat la Madame Vernet, în inima Parisului revoluționar. El și proprietăreasa provensală erau un cuplu puțin probabil, dar în curând au devenit atât de apropiați, încât a început să o considere „a doua sa mamă“. Poate pentru a atenua suspiciunile devotatei sale soții, însă era și recunoașterea nevoii unei consolări materne, adânc înrădăcinată în copilăria sa. Tatăl lui, ofițer militar dintr-o veche familie nobilă, dar neînsemnată, murise pe când el era copil. „Prima lui mamă“ fusese o văduvă evlavioasă care își îmbrăca singurul ei fiu în veșminte albe de fete, până la vârsta de opt ani, în speranța că va crește un catolic virtuos. Eforturile ei au eșuat cu totul. În perioada când absolvise un liceu din Paris, deja frecventa cercuri care respingeau religia ca fiind o superstiție lamentabilă. Pe când era încă un adolescent, era recunoscut ca geniu în matematică și și-a publicat prima lucrare de analiză matematică la vârsta de douăzeci și doi de ani. Ca și David Hume, Condorcet era îmbătat de propria sa inteligență și de idealul de a revoluționa „științele omului“. Această credință în puterea rațiunii umane, fără niciun alt ajutor, a făcut din el un dușman pe viață al credinței care o mângâiase pe mama lui în perioada văduviei sale.

Pe măsură ce vara anului 1793 lăsa locul toamnei, urmată de o iarnă aspră în care mâncarea şi combustibilul se găseau tot mai greu în Parisul revoluţionar, fugarul îşi lua mesele lângă foc, împreună cu Madame Vernet şi alţi doi chiriaşi, după care se retrăgea în camera lui ca să lucreze la hârtiile sale. Când a aflat, în octombrie, că treizeci de deputaţi moderaţi ai Convenţiei Naţionale, tovarăşi de-ai săi, fuseseră ghilotinaţi în Place de la Révolution, Condorcet s-a dus în camera doamnei Vernet cu ochii în lacrimi. Femeia l-a luat în braţe, iar el a plâns cuprins de un sentiment de neputinţă. Într-o scrisoare pe care Madame Vernet a scris-o treizeci de ani mai târziu, şi-l amintea şoptind: „Sunt un proscris şi la fel vei fi şi tu“. Şi-a amintit şi felul în care l-a mângâiat. Robespierre şi Comitetul Salvării Publice ar putea face din el un proscris, spunea ea, însă nimeni nu l-ar fi putut expulza din rasa umană.

Soţia lui Condorcet, Sophie, deghizată în ţărancă, îl vizita ori de câte ori putea, ocolind mulţimea adunată în jurul ghilotinei. Mergea pe jos tot drumul de la o casă din Auteuil pentru a-şi vizita soţul, aducându-i haine de schimb, ziare şi ştiri despre fiica lor, Élise, în vârstă de patru ani. Propriul lor conac fusese sechestrat şi, ca soţie aristocrată a unui bărbat proscris, era ea însăşi în pericol. În plus, nu avea niciun ban. Supravieţuia desenând şi vânzând portrete în medalion ale altor foşti aristocraţi. Sophie îi spunea mereu soţului ei să nu se lase pradă disperării. Într-un bilet care a ajuns la ea în decembrie, el o asigura: „Nu te teme c-am să cedez. Pot să rezist. Nu am niciun regret. Mi-au spus: poţi fi ori opresor, ori victimă. Am ales nenorocirea şi am să-i las să aleagă crima“.

Această stare de resemnare sfidătoare poate că a liniştit-o pe Sophie, însă a trebuit să se lupte ca să şi-o menţină. Pe măsură ce frigul hibernal învăluia Strada Groparilor, iar criza de hrană şi de combustibil se accentua, el se ghemuia lângă vatră, simţindu-şi sfârşitul aproape. Îl frământa gândul că avea să-şi piardă fiica şi că fata nu va avea nicio amintire despre el. În ciuda eforturilor depuse de soţia sa şi de doamna Vernet, erau momente când simţea că fusese îngropat de viu.

Luptase pentru o anumită idee de revoluţie, în care ştiinţa şi raţiunea, susţinute de oameni înţelepţi şi animaţi de spirit patriotic, asemenea lui, ar îndruma poporul către o republică stabilă şi prosperă, în armonie cu ea însăşi şi în pace cu vecinii săi. În 1793, această revoluţie fusese învinsă de o revoluţie populară, înfometată, răzbunătoare, în război cu monarhii Europei, disperată şi necruţătoare în a-şi elimina duşmanii din interior. Poliţia şi informatorii acelei revoluţii radicale patrulau acum chiar pe sub fereastra sa. Era doar o chestiune de

timp până să-l găsească.

Soția sa, îngrijorată de înrăutățirea stării lui sufletești, i-a propus să-și reia un proiect pe care îl inițiase la începutul anilor 1780, dar pe care îl lăsase deoparte. Inițial își dorise să scrie o istorie cuprinzătoare, în mai multe volume, a extraordinarei dezvoltări a științei și învățământului, ajutat de noile tehnologii, cum ar fi tiparul, și rolul lor în emanciparea omenirii de tiranie și superstiție. Era povestea Iluminismului, noua fabulă a progresului care explica revoluția și dădea sens propriei sale vieți.

Nu era câtuși de puțin singurul care credea că filosofia și știința aprinseseră scânteia care declanșase Revoluția franceză. Marele orator și parlamentar conservator anglo-irlandez Edmund Burke credea și el asta, dar în lucrarea sa Reflecții asupra Revoluției din Franța a insistat asupra faptului că „mânuitorii de sofisme, economiștii și cei dedicați calculelor“ — o perfectă descriere a unora precum Condorcet și Sieyès — înlocuiseră respectul față de tradiție cu o nouă credință periculoasă în politica rațională[62]. În ieremiada lui Burke, raționalismul și extremismul erau înrudite în mod fatal. Bărbați precum Abbé Sieyès — care spusese cândva: „pentru a face progrese, legiuitorul trebuie să distrugă fără milă toate erorile trecutului“ — autorizaseră vărsarea de sânge.

În celălalt capăt al Europei, la Königsberg, Immanuel Kant a redactat un articol pe același subiect, intitulat „O încercare reînnoită de a răspunde la întrebarea: Rasa umană se ameliorează în permanență?“ El susținea că Revoluția franceză dezvăluise o „dispoziție morală în rasa umană“, o dorință de libertate care ar face ca oamenii de pretutindeni să răstoarne tirania. Odată ce Franța deschidea calea, putea urma propria sa țară, Prusia, iar republicile autonome s-ar răspândi în toată Europa. Pacea avea să urmeze cu siguranță, deoarece popoarele care se autoguvernează, dacă ar fi raționale, nu ar vota niciodată să-și trimită copiii la război. Revoluția avea să elibereze omenirea de spectacolul degradant — aici l-a citat pe David Hume — al unor națiuni ce se comportă ca „niște nenorociți de bețivani care se lovesc reciproc cu bâtele într-un magazin de porțelanuri“. Kant susținea acest punct de vedere chiar și atunci când armatele revoluționare franceze traversau Europa, iar continentul plonja într-o succesiune de războaie care nu aveau să se încheie până în 1815, odată cu înfrângerea revoluției înseși. Kant a păstrat totuși aceste speranțe, iar asta dintr-un motiv. Revoluția demonstrase, o dată pentru totdeauna, că libertatea civilă și autoguvernarea erau visuri realizabile. Acest lucru nu va fi uitat niciodată.

Condorcet era și el de aceeași părere, dar dacă voia să spună o poveste plină de speranță, trebuia să se angajeze împotriva celei mai puternice contranarațiuni a timpului său, Discursul asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni al lui Jean-Jacques Rousseau. Iată alternativa distopică, scrisă cu treizeci de ani înainte de revoluție, în care istoria era interpretată nu ca o poveste despre progres, ci ca un declin fatal al egalității primare din starea naturală la o modernitate desfigurată de proprietate, inegalitate și tiranie:

Dar din clipa în care un om a avut nevoie de ajutorul altuia, din clipa în care s-a văzut că este folositor ca unul singur să aibă provizii pentru doi, egalitatea a dispărut, s-a ivit proprietatea, munca a devenit necesară, iar pădurile nemărginite s-au schimbat în câmpii ce trebuiau stropite cu sudoarea oamenilor. În curând, acolo s-au văzut sclavia şi mizeria încolţind şi crescând odată cu recoltele[63].

În încercarea de a-l combate pe Rousseau, Condorcet se putea folosi de respingerea magistrală a acestuia de către Adam Smith, în Avuția națiunilor, publicată în 1776. Era imposibil să nu fi cunoscut Condorcet opera lui Smith. Exista o profundă afinitate între cercurile intelectuale frecventate de ei, iar Sophie avea să continue, după moartea lui Condorcet, să traducă Teoria sentimentelor morale a lui Smith. Fără să menţioneze vreodată numele lui Rousseau, Smith afirma că filosofii care asociaseră ascensiunea capitalismului cu o tendință fatală spre creșterea inegalității nu luaseră în calcul remarcabila productivitate a muncii într-o economie modernă. S-ar putea să existe mai multă inegalitate în epoca modernă decât în trecutul primitiv, dar datorită productivității economiei moderne, exemplificată de fabrica modernă de ace cu gămălie, exista mai puțină sărăcie absolută. Drept urmare, spunea Smith, în medie, un muncitor necalificat în Anglia trăia mai bine decât mulți regi africani. Subliniind funcția morală a diviziunii muncii, Smith respingea în mod hotărât nostalgia lui Rousseau după un trecut egalitar imaginat și acorda modernității capitaliste cea mai influentă susținere pe care o primise până atunci.

În timp ce pentru Smith controversa cu Rousseau se centrase pe semnificația morală a ceea ce Smith numea „societate comercială“, pentru Condorcet, miza era tocmai scopul revoluției. Viziunea lui Rousseau asupra istoriei era cea care legitima ura iacobinilor față de privilegii și suspiciunea lor față de renegații

titraţi de felul lui Condorcet. Robespierre justifica teroarea împotriva duşmanilor revoluţiei pretinzând că va împiedica istoria să alunece din nou în inegalitate şi tiranie. Opera lui Condorcet trebuia să arate, dimpotrivă, că istoria scăpase de acest tipar fatal.

El ştia că vechiul său proiect, istoria în mai multe volume, era acum imposibilă. Nu avea cărţi, bibliotecă şi, mai ales, nu avea timp. În schimb, şi-a intitulat proiectul une esquisse, o schiţă — Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (Schiţă pentru un tablou istoric al progreselor minţii omeneşti) — şi, apucându-se de lucru având drept ghid doar memoria sa prodigioasă, acoperea pagină după pagină cu o grabă febrilă, luptându-se să pună totul pe hârtie înainte de a fi descoperit. Alerga, cât de repede îl purta condeiul, din prezent spre viitor.

Marii istorici ai generaţiei anterioare nu simţiseră nevoia să transforme istoria într-o epopee morală. David Hume respinsese interpretarea liberală convenţională (Whig) a istoriei Angliei ca triumf al libertăţii. Edward Gibbon scrisese istoria Romei ca o poveste despre cum un cult superstiţios dusese la prăbuşirea unui mare imperiu. Condorcet era prea disperat pentru scepticism, pentru orice opinie că istoria şi-ar putea inversa în mod brutal cursul, distrugând cele mai strălucite speranţe. Schiţa lui era o apologia pro vita sua plină de speranţă, scrisă în umbra ghilotinei. Era, după cum a recunoscut el cu onestitate, un exerciţiu de consolare, o scriere a istoriei ca joc de morală, o justificare a revoluţiei sale împotriva revoluţiei care acum îi ameninţa viaţa.

El afirma că specia umană „se reînnoia fără încetare în mijlocul imensităţii veacurilor", croindu-şi o cale ascendentă către adevăr şi fericire. Voia să arate că propria lui înflăcărare revoluţionară nu fusese în zadar. Acum, în slujba acestei dorinţe, crea o viziune asupra istoriei în care acea înflăcărare era de neoprit:

Perfectibilitatea omului este cu adevărat nedefinită; iar progresele acestei perfectibilităţi, de acum înainte independente de orice putere care ar vrea să le oprească, nu au alt sfârşit decât durata globului pe care natura însăşi ne-a aruncat[64].

Aceste afirmații erau un fel de a spune că, deși s-ar putea să nu apuce să vadă lucrul ăsta, în cele din urmă, revoluția pentru care luptase avea să triumfe:

Vom arăta prin ce legături a unit natura, în mod indisolubil, progresele luminilor cu cele ale libertății, ale virtuții, ale respectului pentru drepturile naturale ale omului[65].

„Vom demonstra“, „vom arăta“, „se va dovedi“ — o înșiruire de însemnări retorice pline de promisiuni, fiecare frază declarativă fiind mai încărcată de fervoare decât precedenta, în timp ce scria cu încordarea unui om disperat să se convingă pe sine însuși că istoria îl va ierta. Căci avea multe motive pentru care să-și dorească iertarea: prietenii abandonate, compromisuri și poziții radicale care pavaseră calea spre teroare. Istoria, se convingea el acum, avea să-l ierte pentru toate.

Specia umană progresase pe parcursul a nouă etape, scria el, de la vânătoarea și culesul primitive, trecând prin agricultură, până la comerț, totul în vederea celei de-a zecea etape, finală, cea vestită de revoluție. În fiecare etapă, motorul progresului a fost ingeniozitatea implacabilă a rațiunii umane, extrăgând secretele naturii și îndepărtând tot mai mult granițele sărăciei și ale ignoranței. Uneori progresul stagna, dar numai pentru că tiranii și preoții împiedicau avansul cunoașterii și răspândirea libertății. Cu toate acestea, acum, datorită revoluției, puterea lor era în declin.

La fel ca Hume, Condorcet a rezervat Bisericii cele mai ostile pasaje. Dominarea de către clerici a minții oamenilor și falsa promisiune a mântuirii în viața de apoi au împiedicat omenirea să caute mântuirea aici, pe Pământ:

Aceste caste preoțești au pus stăpânire pe educație, pentru a-l șlefui pe om astfel încât să suporte cu mai mare răbdare lanțurile identificate, ca să spunem așa, cu propria lui existență, pentru a îndepărta de el chiar și posibilitatea dorinței de a le rupe[66].

Cum, a exclamat, ar putea cineva să aleagă în mod liber să-şi provoace orbirea cu superstiţii? Dacă credinţa era o consolare, nu putea fi decât una falsă. Dar dacă credinţa oferea o speranţă falsă, nu acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre istorie? Nu şi-a permis să gândească aşa ceva în acele ultime luni febrile petrecute la Madame Vernet.

Din fericire, credea el cu fervoare, puterea credinţei asupra minţii oamenilor slăbea tot mai mult. Lovitura decisivă fusese inventarea tiparului, care făcea imposibilă suprimarea adevărului sau împiedicarea difuzării acestuia. Făcea ca progresul să devină ireversibil, întrucât ceea ce se gândea la un moment dat acum nu mai putea fi pierdut. Tiparul a creat, de asemenea, ceea ce Condorcet a numit „un tribunal independent de orice putere omenească“[67], o societate civilă cosmopolită de oameni liberi, bărbaţi şi femei, ale căror opinii puteau ţine în frâu puterea tiranilor şi superstiţiile clerului.

Pe măsură ce se apropia de sfârşitul Schiţei, îşi lăsa imaginaţia să zboare. Asemenea lui Kant, şi el credea că în viitor toată omenirea va îmbrăţişa libertatea republicană. La fel ca Smith, credea că modernitatea capitalistă va salva rasa umană de sărăcie şi de foamete. La fel ca doctorii Pinel şi Cabanis, care locuiseră cândva la doamna Vernet ca studenţi la medicină şi găsiseră acest refugiu pentru Condorcet, el credea că medicina va învinge într-o bună zi bolile la care era predispus trupul. Oamenii nu aveau să mai moară înainte de vreme, ci vor trăi atât cât le va permite starea lor naturală. În mizeria iernii revoluţionare, el visa la un moment în care ştiinţa, industria şi economia politică vor face ca abundenţa să fie la îndemâna tuturor. Emancipate prin cunoaştere, fiinţele umane aveau să trăiască în libertate şi pace; iar războiul, flagelul civilizaţiei, avea să dispară. A sărit direct într-un viitor care să-i împlinească toate dorinţele pe care prezentul i le refuza.

În timp ce se apropia de ultimele paragrafe ale manuscrisului, părea să se trezească din reverie. Timpul petrecut la Madame Vernet, a tras concluzia, fusese „un refugiu în care persecutorii săi nu-l pot urmări“. Acolo trăise, a spus el cu amărăciune, „într-un Elizeu pe care raţiunea lui reuşise să şi-l creeze“. Era Elizeul poeţilor clasici — avea lângă el un volum în latină de Horaţiu —, un refugiu de pajişti însorite la sfârşitul călătoriei, dincolo de tristeţe şi de frică.

Nu era primul care încerca să scape de un prezent ameninţător refugiindu-se în viitor — cu siguranţă nu a fost primul care a crezut că posteritatea avea să-l izbăvească —, dar a fost printre primii care au conceput istoria ca o alternativă

laică la Providenţa divină şi au afirmat, ceea ce Hume şi Gibbon nu ar fi făcut-o niciodată, că forţa călăuzitoare a schimbării istorice era puterea raţiunii umane.

Căutase înălţarea prin detaşare, perspectiva, marele orizont al istoriei, dar, în acele condiţii, se poate să fi realizat doar o diversiune de moment. În iarna anului 1794, de îndată ce a terminat Schiţa, doamna Vernet a observat că devenise foarte neliniştit şi tulburat. Revenea cu picioarele pe pământ, forţat să înfrunte încă o dată realitatea detenţiei sale. Într-o scrisoare către Sophie, îi spunea: „Mă agăţ de viaţă doar prin dragoste şi prietenie. Am renunţat la glorie. Ce nebunie să visezi la secole viitoare şi să nu trăieşti în prezent“.

Atunci când, în ianuarie 1794, Comitetul Salvării Publice din Auteuil a confiscat în cele din urmă toate proprietăţile lui Condorcet, Sophie a decis că ar trebui să divorţeze pentru a salva ce mai rămăsese din bunurile sale, pentru a putea fi lăsate moştenire fiicei lor Élise. Condorcet a acceptat pentru binele copilei sale, însă divorţul a tăiat încă una dintre legăturile ce-i mai rămăseseră cu viaţa. Iar în februarie, când Comitetul Salvării Publice din Paris a decretat că oricine adăposteşte un proscris va fi condamnat la moarte, a început să-şi reproşeze faptul că o expunea pe doamna Vernet unui pericol de moarte. La sfârşitul lunii martie, după ce un necunoscut a venit să închirieze un apartament şi a început să pună întrebări despre ceilalţi locatari, a crezut că arestarea sa era iminentă. În ultimele nopţi petrecute pe Strada Groparilor, i-a scris fiicei sale, Élise, o scrisoare de rămas-bun, marcată de tandreţea unui tată care se teme că nu avea să o mai vadă niciodată. O îndemna să înveţe o meserie — gravura, poate — astfel încât să devină independentă şi i-a spus că speră că va rămâne întotdeauna o republicană laică. În caz că o vor aresta pe mama ei, Élise ar trebui să-şi caute o „a doua mamă“ care să o protejeze; iar dacă nu reuşeşte nimic altceva, ar trebui să încerce să ajungă la prietenul său Thomas Jefferson, care fusese cândva ambasador al Statelor Unite în Franţa şi care acum se afla la mii de kilometri depărtare, la Monticello. A ars hârtii mai vechi mâzgălite cu ecuaţii matematice şi i-a încredinţat manuscrisul Schiţei unuia dintre chiriaşi, căruia i-a dat instrucţiuni pentru a se asigura că-i va fi înmânat soţiei sale.

Pe 25 martie 1794 s-a îmbrăcat şi a luat micul dejun ca de obicei, întrebând-o pe doamna Vernet dacă ar putea să meargă la etaj să-i aducă tabachera. În timp ce ea căuta să-i îndeplinească rugămintea, el s-a strecurat afară pe Strada Groparilor, luându-şi rămas-bun pentru totdeauna de la casa aceea. A mers doisprezece kilometri până la marginea Parisului, la casa prietenilor săi Amélie şi Jean-Baptiste Suard, unde spera să găsească adăpost. Se cunoşteau de

douăzeci de ani, iar la începutul revoluției se alăturaseră aceleiași tabere. Pe la douăzeci și ceva de ani îi mărturisise lui Amélie nesiguranța vieții sale amoroase, iar de atunci rămăseseră prieteni — sau cel puțin așa credea el. Dacă sperase că acești vechi prieteni îl vor primi cu brațele deschise, s-a înșelat. Când a ajuns acolo, un servitor l-a expediat, spunându-i că stăpânii erau la Paris. S-a întors la căderea nopții, însă din nou i s-a făcut vânt. A rătăcit printr-o carieră din apropiere și a dormit chinuit în noaptea aceea, întorcându-se a doua zi dimineață. Suard l-a lăsat să intre, dar i-a spus că e prea periculos ca să-i ofere adăpost — și i-a arătat ușa. Într-o stare de epuizare, neștiind încotro să o apuce, Condorcet s-a îndreptat spre un mic han, iar acolo și-a comandat o omletă. Câte ouă? a fost întrebat. Douăsprezece, a spus el, ceea ce a trezit suspiciuni. Ghinionul a făcut ca birtul să fie frecventat de iacobini, iar membrii Comitetului Salvării Publice din partea locului au început să-l ia la întrebări. A spus că e învelitor de case și că nu mai găsea de lucru. S-au uitat la palmele lui și și-au dat seama că nu făcuse niciodată în viața lui o muncă fizică. I-au golit buzunarele și au găsit un ceas fin, precum și o mică ediție în latină a poemelor lui Horațiu. Cele trei zile cât fusese pe drum și nopțile în care abia dacă pusese geană pe geană îl aduseseră într-o asemenea stare de epuizare încât nu mai putea merge, așa că l-au legat fedeleș și, punându-l într-o roabă, l-au dus la închisoare, unde a stat peste noapte. A doua zi dimineață l-au găsit întins cu fața în jos, mort, cu sângele curgându-i din nas. Cauza probabilă a decesului a fost un accident vascular cerebral provocat de starea în care se afla, de epuizare și stres extrem. A fost îngropat într-un mormânt pentru săraci.

Peste câteva luni, la Festivalul Ființei Supreme, organizat pe Champs de Mars din Paris de pictorul oficial al revoluției, Jacques-Louis David, Robespierre, pe atunci în plină glorie, a rostit epitaful lui Condorcet cu veninul disprețuitor al unuia care se credea de neatins: „Academicianul Condorcet, cândva un mare matematician în opinia literaților și un literat în ochii matematicienilor, un conspirator timid, disprețuit de toate partidele“. Două luni mai târziu, Robespierre însuși a urcat pe eșafodul din Place de la Concorde.

Doamna Vernet, Sophie și Élise au supraviețuit revoluției. În 1826, Amélie Suard și-a publicat memoriile, în care susținea că ea și soțul ei nu l-au alungat pe Condorcet, ci de fapt lăsaseră deschisă poarta din spatele grădinii, astfel încât să se poată întoarce și să se adăpostească în fatidica noapte de dinaintea arestării sale. Însă Amélie Suard nu știa că bătrâna doamnă Vernet era încă în viață și avea propria sa versiune asupra evenimentelor. Când a citit memoriile lui Amélie, Madame Vernet, pe atunci în vârstă de optzeci de ani, i-a trimis lui Élise

o scrisoare plină de indignare. După ce Condorcet dispăruse din casa ei, i-a spus ea fetei, a aflat de la chiriaşii săi încotro se îndreptase şi a plecat pe urmele lui, sperând probabil să-l găsească în viaţă. A dat ocol şi s-a dus în spatele grădinii, unde a cercetat poarta pe care cei doi Suard spuseseră că au lăsat-o deschisă. Era blocată de o grămadă de iarbă înaltă de un metru. Ceea ce dovedea, era de părere doamna Vernet, că familia Suard nici pe departe nu deblocase poarta. Fuseseră nişte monştri care au refuzat să-l adăpostească şi nişte ipocriţi, deoarece au încercat să falsifice istoria treizeci de ani mai târziu. Pentru bătrâna proprietăreasă, răfuiala cu cei doi Suard a fost modul ei de a-şi revendica ceea ce ar fi putut fi cel mai nobil gest din viaţa ei. Nu reuşise să-l consoleze pe străinul care bătuse la uşa ei în dimineaţa aceea din 1793, dar măcar avusese curaj să-l adăpostească.

După înfrângerea lui Napoleon şi restaurarea monarhiei, în 1817, doi dintre contemporanii lui Condorcet, Abbé Sieyès şi pictorul Jacques-Louis David, s-au exilat împreună la Bruxelles. David a pictat un portret al prietenului său Sieyès, aşezat într-un scaun pe un fundal cenuşiu, uitându-se spre pictor cu o privire rezervată şi distantă. Este unul dintre marile studii ce redau dezolarea exilului şi a înfrângerii. Mai târziu, când s-a întors la Paris, iar un membru al tinerei generaţii l-a întrebat pe bătrânul Abbé ce anume a făcut în timpul revoluţiei, acesta a spus simplu: J’ai vécu. Am supravieţuit. Pentru cineva care sperase cândva că revoluţia va deschide calea către o lume nouă, era într-adevăr o tristă consolare să crezi că cel mai bun lucru pe care l-ai putea spune era că ai supravieţuit.

Sophie a publicat Schiţa lui Condorcet în 1795 şi a trăit până în anii 1820 fără să se recăsătorească, fiind până la capăt o neînfricată aristocrată din secolul trecut, dedicată idealurilor revoluţionare ale soţului ei. În anii 1840, Élise a pregătit o ediţie a lucrărilor tatălui său. Datorită celor două femei şi a modului în care Revoluţia franceză a ajuns să definească politica şi pasiunile întregului secol al XIX-lea, Condorcet a fost în cele din urmă canonizat ca vizionar martir al speranţei în progres, ce constituie esenţa tradiţiei progresiste moderne.

---

62 Edmund Burke, Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa, traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, Bucureşti: 2000, pp. 117–118 (N.t.).

63 J.-J. Rousseau, Discurs asupra inegalităţii dintre oameni, traducere de

S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958, p. 128 (N.t.).

64 Nicolas de Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești, traducere de Ruxandra Iordache, Herald, București: 2021, p. 28 (N.t.).

65 Ibidem, p. 34 (N.t.).

66 Ibidem, p. 64 (N.t.).

67 Ibidem, p. 126 (N.t.).

Capitolul 10

Sensibilitatea unei orânduiri lipsite de inimă

Karl Marx și Manifestul Partidului Comunist

Când Karl şi Jenny Marx au părăsit Kölnul în vara anului 1843 şi s-au mutat într-un apartament mobilat de pe strada Vaneau din Paris, credeau că, în sfârşit, ajunseseră în capitala Europei revoluţionare. Fuseseră alungaţi din Prusia: erau renegaţi de clasa lor şi exilaţi din ţara lor, aşa încât au acceptat expulzarea. Îşi câştigaseră libertatea. Acum aveau să trăiască pentru a-i elibera şi pe ceilalţi.

Era extraordinar să ajungi la Paris pentru prima dată şi să te plimbi pe străzile unde se desfăşurase tragica istorie a Revoluţiei franceze. Casa unde se ascunsese Condorcet era la câţiva paşi; puteau merge la picnic pe Champs de Mars, unde David organizase Festivalul Raţiunii; se puteau plimba pe lângă Conciergerie, de unde Marie Antoinette şi, mai târziu, iacobinul Saint-Just fuseseră luaţi pentru a fi executaţi. În bibliotecile oraşului, întregul patrimoniu revoluţionar — Voltaire, Rousseau, Condorcet, Marat, Robespierre, Sieyès — zăcea pe rafturi, iar ediţiile ieftine ale lucrărilor lor erau stivuite pe tarabele buchiniştilor de pe malul Senei.

Pentru doi tineri revoluţionari, entuziasmul de a fi împreună, îndrăgostiţi, în patria revoluţiei mondiale trebuie să fi fost copleşitor. Faptul că se iubeau e mai presus de orice îndoială — dovadă poeziile înflăcărate pe care el i le-a scris lui Jenny, scrisorile ei pline de dorinţă şi abandonare, iar apoi faptul că au rămas împreună, ca un cuplu devotat unul altuia, pentru tot restul vieţii lor. Aveau destul pentru a începe o viaţă în doi. Jenny, născută von Westphalen, avea o moştenire de la tatăl ei aristocrat, iar Karl avea moşia tatălui său, precum şi împrumuturi de la mama lui văduvă din Trier. În plus, i se oferise un loc de muncă la o nouă publicaţie radicală — Deutsch-Französische Jahrbücher — editată de un artizan şi ziarist german pe nume Arnold Ruge.

În cafenelele şi barurile pariziene, pentru prima dată, au întâlnit muncitori, bărbaţi şi femei, germani în mare parte, socialişti utopici, socialişti creştini, democraţi radicali. Marele poet german Heinrich Heine i-a primit, iar mai târziu avea să ajute cuplul lipsit de experienţă să-şi aline copilul agitat, o fetiţă numită de asemenea Jenny. La un an după sosirea lor, la Café de la Régence se vor întâlni cu tânărul Friedrich Engels, fiul unui industriaş german, care va deveni parte a familiei lor pentru tot restul vieţii.

S-au avântat în lumea conspirativă a politicii muncitoreşti radicale. Deşi cafenelele erau pline cu spioni ai poliţiei, tovarăşi de călătorie şi aventurieri, Jenny şi Karl s-au întâlnit cu câţiva meşteşugari dedicaţi, oameni dintr-o bucată. Erau personaje profund impresionante, chiar romantice. Erau bărbaţi care făcuseră închisoare sau fuseseră exilaţi pentru convingerile lor, iar ferma lor onestitate şi noblețea caracterului l-au determinat pe Marx să spună, când le-a văzut pentru prima dată chipurile „înăsprite de muncă“, că asta însemna să crezi în frăţia umană.

Fiecare sectă, fiecare grup cât de mic avea propria viziune asupra viitorului strălucitor. Ai putea fi un adept al lui Cabet, Lamennais, Proudhon sau Weitling. Ce varietate de socialism ar putea fi? Utopic, creştin, comunist? Reacţia tânărului german a fost să citească toate manifestele, toate broşurile, criticând cu înverşunare chiar şi cel mai neînsemnat pamflet — prietenii îl tachinau pentru obiceiul său de a folosi artileria grea ca să spargă un geam —, în timp ce soţia lui se ocupa de casă, descoperind cât de absent şi cât de distrat era soţul ei.

Îşi descoperise vocaţia de a fi soţia acestui bărbat pătimaş, necruţător şi dur, lat în spate, cu un păr mare, negru şi ondulat şi un ten închis la culoare. Mai târziu, copiii aveau să-i spună Maurul. Colegii radicali erau impresionaţi de vigoarea, bărbăţia şi cutezanţa lui glacială. Şi ea ar fi fost atrasă de aceste trăsături, dar mai presus de toate îi împărtăşea credinţa şi speranţele, scriindu-i mai târziu unui prieten cu o blândă autoironie: „Prin urmare, nu mai simţim nicio înclinaţie pentru îndatoririle modeste ale vieţii“, referindu-se la gătit, cusut, curăţenie. „Şi noi vrem să ne bucurăm, să facem diverse lucruri şi să experimentăm [şi, bucuroasă, a scris sintagma cu majuscule] Fericirea Omenirii“.

După ce terminase cu critica religiei încă din anii precedenţi, Marx a fost uimit când, ajungând la Paris, a descoperit comunişti locali — adepţi ai lui Cabet, Leroux şi Lammenais — care-i spuneau: le Christianisme c’est le Communisme[68]. Odată instalat la biroul lui, în primul său text şi-a împărtăşit intenţia de demolare a religiei în beneficiul noului său public, însă a atacat şi iluziile politice din jurul său. Comunismul evocat cu înflăcărare în cafenelele pline de fum era o „abstractizare dogmatică“, i-a spus lui Ruge. O mare parte din acest comunism era o reciclare brută a unor idei preluate din conspiraţia pentru egalitate a lui Babeuf, o revoltă care nu reuşise să restabilească revoluţia iacobină radicală în 1796. Doctrina lui Babeuf propusese abolirea proprietăţii private, dar, în opinia lui Marx, comunismul trebuie să se ridice deasupra dorinţei invidioase de a uniformiza la niveluri inferioare şi de a confisca. În

schimb, revoluția trebuie să folosească noua avuție a societății capitaliste și cele mai recente progrese ale științei și tehnologiei pentru a atinge deplinul potențial uman al întregii omeniri. Aceasta era piatra de încercare a idealismului care o lega pe Jenny de el: un obiectiv obsedant, dar insesizabil al emancipării umane care era cuprinzător, istoric-universal, transcendent și transformator.

Nu toată lumea din cercul lor le împărtășea optimismul tineresc. Ruge, acum la patruzeci și ceva de ani, era disperat că revoluția nu avea să fie nicicând posibilă în Germania sau oriunde în altă parte. Marx îl contrazicea cu vehemență. Era nevoie doar de o scânteie pentru a aprinde „stima de sine a omului și sentimentul libertății sale“, i-a scris el lui Ruge. Odată cu creștinismul, libertatea „s-a stabilit definitiv în negura albastră a cerului“, însă acum sarcina, scria el, era „crearea unei comunități de oameni care să-și poată îndeplini cele mai înalte nevoi, un stat democratic“, aici pe Pământ.

Un stat democratic trebuia să însemne ceva mai mult decât regimul francez al lui Louis Philippe. Într-adevăr, Franța avea un parlament, instanțe și o ordine constituțională, iar cetățenii burghezi puteau vota, însă muncitorii încă nu aveau drept de vot, iar femeile, desigur, nici atât. După cum avea să scrie Marx în prima sa contribuție la publicația radicală a lui Ruge, „emanciparea politică în sine nu înseamnă emancipare umană“. Pe străzile din Paris, Karl și Jenny întâlneau bărbați dormind pe praguri, prostituate jalnice, copii abandonați — toată suferința, sărăcia și inegalitatea ce fuseseră lăsate intacte de o revoluție a drepturilor și a proprietății.

Această suferință le-a întărit instinctele radicale, dar ce înțelegeau ei din calea radicală adoptată de Robespierre și Saint-Just? Robespierre crezuse că revoluția trebuie să creeze o credință colectivă în locul religiei, însă Marx era disprețuitor în această privință: revoluțiile nu ar trebui să-și creeze propriile superstiții. Într-o ordine socială pur și simplu transparentă, ce nevoie ai de iluzii consolatoare?

Însă aceasta nu era singura eroare iacobină. „Revoluționarii ar trebui să fie romani“, strigase Saint-Just. Pentru tânărul Marx, fusese o greșeală fatală forțarea unei societăți moderne să revină la virtutea anticilor. Virtutea republicană austeră nu putea fi impusă „relațiilor economice și industriale“ ale unei societăți burgheze moderne. Iacobinii se orientaseră spre teroare pentru a-și apăra revoluția, însă teroarea fusese inutilă: revoluțiile — și violența pe care o impuneau — nu se justificau decât atunci când erau împlinite condițiile istorice.

El credea că radicalii pe care-i întâlnea în cafenelele şi barurile din Paris făceau aceeaşi greşeală. Ajunsese să dispreţuiască utopismul lor moralizator — era lipsit de orice analiză a obstacolelor care trebuiau depăşite. Şi atunci, în locul unui socialism utopic a propus un socialism ştiinţific, înrădăcinat într-o filosofie a istoriei. Se putea baza pe Condorcet, deşi Schiţa lui nu fusese decât atât, o schiţă. Mai promiţătoare erau istoriile teoretice ale Iluminismului scoţian. Economiştii politici scoţieni, Adam Smith şi Adam Ferguson, dezvoltaseră teorii ale etapelor pe care le traversase capitalismul, iar Marx s-a cufundat în studierea operei lor, crezând că asta îi va permite să înţeleagă motoarele istoriei. La douăzeci şi cinci de ani, la Paris, Marx şi-a stabilit ca sarcină crearea ştiinţei care avea să elibereze proletariatul.

Cu toate acestea, ştiinţa nu era suficientă. Trebuia să fie clar la ce servea cu adevărat o revoluţie. Nu putea fi vorba doar de preluarea puterii. O adevărată revoluţie trebuie să abolească cu totul distincţia dintre conducători şi conduşi, să elimine necesitatea aparatului de constrângere al statului şi, în locul lui, să creeze o adevărată comunitate de fraţi şi surori. Scopul lui Marx era să desfiinţeze însăşi politica, pe care să o înlocuiască cu „administrarea lucrurilor“. Ce nevoie mai era de politică, dacă diviziunea umană era abolită, dacă nu mai existau conducători şi conduşi, nu mai existau clase, nu mai existau antagonisme religioase, naţionale sau etnice? În locul dominaţiei, ar exista doar interesul acordat şi întreţinerea instituţiilor publice pe care toţi cetăţenii le-ar folosi în beneficiul lor. Era o politică în slujba unui viitor dincolo de politică. Oricât de dur critica el utopismul tovarăşilor săi socialişti, îşi dedica viaţa celei mai radicale dintre utopii.

Era o utopie în care puteai să crezi doar dacă erai convins că fiinţele umane, aşa cum erau ele — hărţuite, singure, oprimate, egoiste şi invidioase —, puteau fi transformate prin schimbări revoluţionare. De ce să-ţi baţi capul cu o revoluţie dacă, pe de altă parte, rămâneai cu oameni la fel de jalnic de individualişti, egoişti şi divizaţi ca şi înainte? În notele sale, Marx a copiat un citat din Contractul social al lui Rousseau:

Cel care cutează să pornească la făurirea unui popor trebuie să se simtă în stare să schimbe, ca să spunem aşa, însăşi natura umană, să transforme pe fiecare individ, care prin el însuşi este un întreg perfect şi solitar, făcându-l să devină o parte dintr-un întreg mai mare, de la care acest individ primeşte, întrucâtva,

însăşi viaţa şi fiinţa sa[69].

Dar cum ar fi trebuit schimbată natura umană? La scurt timp după sosirea lui Marx la Paris, i s-a cerut să scrie o critică a cărţii Die Judenfrage (Problema evreiască) de Bruno Bauer, un fost profesor şi asociat al său. A acceptat această misiune ca pe o oportunitate de a afla, de fapt, cum pot fi depăşite asemenea identităţi limitate, precum iudaismul, pentru a deveni ceea ce voia revoluţia: o fiinţă umană cu adevărat liberă. Fiind tânăr, credea că va fi uşor. Dacă el se emancipase de evreitate, de ce nu s-ar putea elibera cu toţii de identităţile reacţionare care-i ţineau captivi?

În definitiv, ce însemna să fii evreu? În opinia sa, esenţa evreităţii era negustoria. Evreii trăiau pentru afaceri şi comerţ. Dumnezeul lor era banul. Ar mai exista evrei dacă sistemul monetar ar fi abolit, capitalismul înlăturat, iar proprietatea privată înlocuită? Răspunsul era evident. Într-o societate cu adevărat liberă, evreitatea ar dispărea „ca o ceaţă insipidă“. Evreitatea şi toate asemenea diviziuni între fiinţe umane, toate aceste linii de fractură care-i împiedicau pe oameni să se recunoască reciproc drept fraţi şi surori ar dispărea dacă rădăcina problemei, capitalismul, ar fi eliminată.

Despre democraţie în America a lui Alexis de Tocqueville apăruse recent, iar America lui Tocqueville l-a învăţat pe Marx că „statul poate să se elibereze de orice îngrădire fără ca omul să fie cu adevărat liber de această îngrădire“[70]. Cum ar putea oamenii să fie liberi, dacă erau în continuare prinşi în capcana spiralelor iluziei religioase, oricât de mare ar fi libertatea de alegere? Într-un viitor comunist, a fi liber însemna a fi detaşat de nevoia de iluzii religioase şi de falsele consolări pe care acestea le oferă.

Marx scria că în revoluţia politică din 1789 „omul n-a fost eliberat de religie, ci a căpătat libertatea religiei. El n-a fost eliberat de proprietate, ci a căpătat libertatea proprietăţii“[71]. Ostilitatea lui Marx faţă de toleranţa religioasă acordată evreilor şi altora în timpul Revoluţiei franceze avea să dureze tot restul vieţii sale. În 1875, cu şase ani înainte să moară, a condamnat Programul de la Gotha al social-democraţilor germani pentru susţinerea toleranţei religioase. El era de părere că religia ar trebui abolită cu totul.

Utopia sa era dedicată depăşirii fricţiunilor, a războiului tuturor împotriva

tuturor, a rasei împotriva rasei, a religiei împotriva religiei, a naţiunii împotriva naţiunii, în sânul societăţii civile. Ceea ce alţii ar fi putut aprecia în cadrul modernităţii — busculada frenetică a oamenilor în competiţie din oraşul modern — îl umplea de consternare:

Ce spectacol! O nesfârşită diviziune a societăţii în cele mai diverse caste, care se înfruntă cu antipatiile lor mărunte, cu conştiinţa lor încărcată şi cu mediocritatea lor brutală...[72]

Lăsând la o parte urâta asociere a evreităţii cu banii, pentru el era cu adevărat extraordinar să creadă că o revoluţie comunistă ar putea, de asemenea, să elibereze omenirea de evreitate sau de orice altă identitate naţională sau confesională. El însuşi şi-a smuls reziduurile credinţei evreieşti, după cum spunea, asemenea unei piei de şarpe.

Dacă ceva atât de înrădăcinat ca identitatea religioasă era doar o piele de şarpe, ce constituia, sub acea piele, identitatea fundamentală a unei fiinţe umane? Aici, tânărul revoluţionar a luat din Esenţa creştinismului a lui Ludwig Feuerbach ideea că miezul unei fiinţe umane era „esenţa speciei“, identitatea sa ca exemplar pur şi liber al rasei umane. Acest tânăr viguros, profund îndrăgostit, considera relaţia unui bărbat cu o femeie, dezbrăcaţi în pat împreună, ca fiind momentul în care două fiinţe ar simţi cel mai profund apartenenţa la specia lor. El şi Jenny îşi întemeiaseră o nouă viaţă împreună — prima lor fiică s-a născut în timpul şederii lor la Paris —, iar această experienţă le-a confirmat amândurora ceea ce susţinuse filosofia lui Aristotel, că identitatea esenţială a omului era ca homo faber, o specie care îşi creează, în muncă şi în desăvârşirea dorinţei, familia, mediul, cultura, habitatul şi istoria — pe scurt, lumea sa. Scopul final al revoluţiei lor era descătuşarea pentru toţi bărbaţii şi femeile a creativităţii eliberatoare pe care o resimţeau în propria lor fiinţă.

Era o viziune exaltată a revoluţiei, dar dacă era adevărat, de ce atât de puţini muncitori credeau în revoluţie, de oricare natură ar fi fost ea? De ce oprimaţii erau orbi la propria lor suferinţă? Marx a împrumutat o metaforă de la Rousseau. Oamenii nu-şi puteau vedea lanţurile de la picioare deoarece erau înfăşurate în ghirlande de flori. Misiunea unui revoluţionar, spunea Marx la începutul anului

1844, era „să înlăture florile imaginare care acopereau lanţul nu pentru ca omul să poarte lanţul dezolant şi prozaic, ci pentru ca el să arunce lanţul şi să culeagă floarea vie“[73].

Florile care ascundeau lanţurile oamenilor erau „fantezia“ şi „consolarea“, a căror sursă principală era religia. De aceea, în al doilea text important pe care l-a scris după ce a ajuns la Paris, afirma: „critica religiei este premisa oricărei critici“[74]. A dezvălui iluziile religiei însemna a înţelege de ce oamenii nu reuşeau să vadă cătuşele de la picioare şi din mintea lor.

Până acum, pur şi simplu repetase clişeele despre religie pe care le preluase de la Condorcet şi Hume. În mod semnificativ, critica sa reinterpreta consolarea religioasă nu doar ca superstiţie, ci şi ca o formă alienată a speranţei umane. Religia nu era pur şi simplu un văl de iluzie aruncat peste asuprirea umană. Nu era pur şi simplu „temeiul general de consolare şi de justificare“ pentru o lume nedreaptă. Era, spunea el, „suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unor orânduiri lipsite de spirit“. Da, era „opiu pentru popor“, drogul pe care îl consumau oamenii pentru a suporta munca salariată, naşterea, suferinţa şi moartea, dar era şi „conştiinţa de sine şi simţământul de sine al omului care... nu s-a găsit încă pe sine“[75], expresia deformată a dorinţei umane de transcendenţă, izbăvire, recuperare a propriei umanităţi pierdute.

Aceste dorinţe — de a trăi ca fiinţe umane depline — nu puteau fi realizate în lume aşa cum este ea, motiv pentru care, de milenii, oamenii proiectaseră astfel de dorinţe în paradis, într-un tărâm ceresc unde toate lacrimile aveau să fie şterse şi toate suferinţele să dispară. Marx dispreţuia iluziile religioase, dar nu şi năzuinţele pe care le exprimau.

De asemenea, recunoştea că credinţa era o puternică retorică a justiţiei. În timpul Reformei protestante şi al războiului ţărănesc din 1525, despre care atât Marx, cât şi Engels considerau că fuseseră evenimentele prin care Germania se apropiase cel mai mult de revoluţie, Martin Luther şi radicalul Thomas Müntzer folosiseră Scriptura pentru a exprima puternice revendicări în favoarea celor săraci şi ostracizaţi. Prin insurecţia protestantă împotriva unei Biserici medievale corupte, Luther „a eliberat pe om de religiozitatea exterioară“, a recunoscut Marx, dar numai „pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanţuri, pentru că a pus inima în lanţuri“[76].

Unic în rândul contemporanilor săi radicali, el folosea noul limbaj al economiei prin prisma criticii sale la adresa religiei. Așa cum omul își proiectează cele mai sincere dorințe în speranța unei vieți de apoi dincolo de durere și întristare, tot așa, în muncă, oamenii își înstrăinează identitatea creatoare ca specie ce-și vinde forța de muncă:

Cu cât mai mult se istoveşte muncitorul lucrând, cu atât mai puternică devine lumea străină, obiectuală, pe care el o creează împotriva lui însuşi, cu atât mai sărac devine el însuşi, cu atât mai săracă devine lumea lui interioară şi cu atât mai puţine bunuri îi aparţin ca ale lui proprii. La fel stau lucrurile şi în domeniul religiei. Cu cât mai mult pune omul în Dumnezeu, cu atât mai puţin păstrează el în sine însuşi[77].

Cei mai mulți dintre muncitorii întâlniți de Marx nu aveau, de fapt, un puternic sentiment religios. Prin urmare, religia nu explica supunerea lor. Religia era mai degrabă metafora prin care Marx căuta să înțeleagă de ce se supuneau regimului muncii salariate. La fel cum omul inventează zei pentru a se consola pentru misterele morţii şi ale suferinței, iar apoi crede că zeii respectivi l-au creat, tot așa într-o societate capitalistă, un muncitor creează întreaga lume a capitalismului prin munca sa doar pentru a crede că este un tărâm străin, inuman, asupra căruia nu are niciun control.

Într-un viitor comunist, „nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecţiona în orice ramură ar dori“. Ar fi posibil, își imagina Marx, „să vânez în cursul dimineţii, să pescuiesc după-amiază, să mă ocup cu creşterea vitelor seara şi după cină să mă consacru criticii... fără să devin vreodată vânător, pescar, păstor sau critic“[78]. Era un umanism al cărui obiectiv era să-l readucă pe om la adevărata sa natură, emancipându-și capacitățile creatoare de ziditor al lumii sale. În manuscrisele pe care le-a scris în 1844, Marx a înțeles în cele din urmă că o revoluție comunistă ar trebui să vizeze nimic mai puțin decât „reintegrarea sau reîntoarcerea omului în sine însuşi, ca suprimare a autoînstrăinării omului“[79].

Într-un pasaj triumfător care se citește cu sufletul la gură, rezumând toată experiența vieții sale de până atunci, Marx scria:

Comunismul ca suprimare pozitivă a proprietăţii private — această autoînstrăinare a omului — şi deci ca apropriere reală a esenţei umane de către om şi pentru om; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvârşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de până acum, a omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvârşit = umanism, ca umanism desăvârşit = naturalism; el este adevărata rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi e conştient că este această dezlegare[80].

Dacă exista o enigmă a istoriei, aceasta era aceeași la care Iov și Psalmii încercaseră să răspundă de milenii: de ce acel Dumnezeu perfect pe care și-l imaginau oamenii ar fi putut permite nedreptatea în lumea sa. Religia creștină le spunea credincioșilor să accepte acest paradox și să trăiască în speranța consolărilor din viața de apoi. Crezul revoluționar al lui Marx constituie baza unei revolte împotriva acestei viziuni creștine. Înarmat acum cu o teorie a istoriei care prezicea căderea ordinii existente, Marx credea cu adevărat că istoria consolării se încheiase. Se contura o nouă eră a libertății.

Era convins că vine o revoluție. Țesătorii din Silezia se revoltaseră. Viticultorii din Renania erau agitați. În vara anului 1845, Engels l-a dus pe Marx în Anglia pentru a vedea cu ochii lui noul proletariat industrial din Manchester. Parisul forfotea de grupuri revoluționare; se stârneau revolte în Italia și Elveția. Chiar și dușmanii lui Marx au început să-l ia în serios. Articolele sale polemice împotriva vechiului regim din Prusia i-au adus suficientă notorietate pentru a-și atrage expulzarea din Paris. Tânărul cuplu s-a mutat într-o suburbie din sudul Bruxellesului, în așteptarea revoluției pe care o credeau iminentă.

Când s-a produs, când în decembrie 1847 un mic grup de meșteșugari britanici, care-și spuneau Liga celor drepți, a convocat o adunare la Londra la pubul Red Lion din Soho și i-au cerut lui Engels să le pregătească sloganul, Marx era pregătit. Cei doi au contribuit la transformarea „celor drepți“ în Liga comuniștilor, iar când Engels a sugerat ca apelul lor să fie numit „o mărturisire de credință“ sau un catehism al revoluționarilor, Marx a obiectat. Limbajul

religios nu-şi avea locul în socialismul ştiinţific. Ar trebui să i se spună manifest.

Manifestul Partidului Comunist s-a scris de la sine, iar Jenny a copiat textul pentru tipografie cu scrisul ei mai îngrijit. Faimosul rând de început — despre stafia comunismului care umblă prin Europa — evoca o dorință în speranța concretizării ei, deoarece, în Europa, abia dacă erau cinci sute de comuniști adevărați. Nimeni până atunci (și nici măcar după aceea) nu scrisese vreodată un panegiric mai dramatic despre energiile globalizante ale capitalismului. Este ușor de înțeles de ce. Capitalismul înlătura tot ceea ce Marx detesta: politica nostalgică și retrogradă a meșteșugarilor radicali, pietățile consolatoare ale Bisericii, confuziile ideologice ale monarhiilor europene — tot ceea ce împiedica într-adevăr ascensiunea revoluționară a proletariatului:

Toate relaţiile înţepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări şi concepţii, venerate din moşi-strămoşi, se destramă, iar cele nou-create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal şi static se risipeşte ca fumul, tot ce e sfânt este profanat, şi oamenii sunt în sfârşit siliţi să privească cu luciditate poziţia lor în viaţă, relaţiile lor reciproce[81].

Dintr-odată istoria se accelera; dintr-odată, direcția ei era limpede. Revoluționarii nu mai trebuiau să se înverșuneze în demascarea unor iluzii. Capitalismul își săpa propriul mormânt, creându-și propriii gropari. În fabricile și atelierele pe care el și Engels le văzuseră în Manchester, membrii proletariatului erau atrași de aceeași logică implacabilă care consolida capitalul, iar când își descopereau interesele comune, se ridicau și-și aruncau lanțurile.

După ce editorul londonez a tipărit exemplare în limba germană ale Manifestului Partidului Comunist, Jenny și Karl s-au repezit la Paris pentru a împărtăși primele săptămâni ameţitoare ale revoltei care, sperau ei, avea să declanșeze adevărata revoluție. Curând, simțind că revoluția era iminentă și în Germania, Marx a plecat la Köln, împreună cu alți exilați germani, unde, pe tot parcursul deznodământului haotic al anului revoluționar, a editat publicația Neue Rheinische Zeitung. Jenny l-a urmat împreună cu copiii, semnând o scrisoare către un prieten, din turneul lor rătăcitor: „Jenny, Citoyenne et Vagabonde“.

În 1848, puțini citiseră efectiv Manifestul, însă el oferea un strălucit cadru de inevitabilitate istorică retoricii ambientale de speranță, iluzie și furie pe care întreaga generație a anului 1848 avea să o ducă pe baricade. Pentru prima dată în viața sa, Marx pare să fi dat glas sentimentelor a milioane de oameni, în special în Germania. Richard Wagner, de exemplu, muzician și capelmaistru de curte, slujitor al regelui Saxoniei, frecventa cercurile de meșteșugari din Dresda și se amesteca printre revoluționari. Nu este clar dacă citise ceva din scrierile lui Marx, însă eseul său Kunst und Revolution (Artă și revoluție), publicat în 1849, evocă aceeași analiză și aceeași utopie: critica creștinismului; denunțarea muncii salariate, a înstrăinării și a comerțului; apelul la o mare revoluție umană, care să înlăture lanțul sclaviei atât pe muncitori, cât și pe artiști și să deschidă o nouă eră în care arta să fie eliberată de otrava comerțului.

Atât pentru Marx, cât și pentru Wagner, momentul de euforie nu avea să dureze prea mult. Revolta muncitorilor din Paris din iunie 1848 a fost zdrobită, iar până la sfârșitul anului, Parisul, Viena și Berlinul erau din nou în mâinile vechilor elite. Liga comuniștilor a fost desființată, iar valul revoluționar a scăzut. După cum spunea Marx în timp ce urmărea ascensiunea la putere a ridicolului Louis Napoléon Bonaparte, istoria Revoluției franceze se repeta mai întâi ca o tragedie, apoi ca o farsă. Unul dintre ultimele spasme de sfidare s-a produs la Dresda, unde, în mai 1849, Richard Wagner urmărea de la înălțimea unei clopotnițe, noaptea, cum trupele prusace se apropiau de oraș pentru a înăbuși revolta locală. Wagner nu a uitat niciodată sunetele din noaptea aceea: dangătul lugubru al clopotului din turn și șuieratul gloanțelor trăgătorilor de elită prusaci izbindu-se de zid, în timp ce el stătea ghemuit, împreună cu un învățător, în spatele unei saltele umplute cu paie. La fel ca și Marx, Wagner avea să plătească cu exilul entuziasmul său revoluționar. În 1849 Wagner ajungea în Elveția, iar Marx și familia sa, la Londra, trăind în sărăcie.

Spre deosebire de Marx, compozitorul avea să fie reabilitat în timpul vieții, când tetralogia Inelului a fost interpretată la Bayreuth, declanșând cultul geniului său. În locul unei revoluții în politică, Wagner a oferit generației următoare o revoluție în artă, una care a atribuit operei și muzicii vastul proiect de izbăvire și consolare pe care religia și-l asumase cândva.

Marx s-a instalat în îndelungata perioadă de prosperitate capitalistă a anilor 1850 și 1860, așteptând o revoluție care nu avea să mai vină. Karl și Jenny au reușit să trăiască din textele pe care el le publica în New-York Daily Tribune. Articolele lui erau citite pe scară largă, în special de exilații germani care fugiseră în

America după ce și-au văzut zdrobite speranțele revoluționare. Tribune era un ziar republican și antisclavagist, iar Marx a fost un susținător atât de entuziast al ambelor cauze, încât i-a trimis o scrisoare de felicitare lui Abraham Lincoln la alegerea sa din 1861, numindu-l „acest fiu cinstit al clasei muncitoare“[82]. A primit un răspuns politicos, dar distant, prin care i se mulțumea jurnalistului îndepărtat pentru „frumoasele urări din partea muncitorilor europeni“.

Speranțele lui Marx legate de o revoluție europeană au crescut pe neașteptate odată cu Comuna din Paris din 1871, însă au fost imediat spulberate de înfrângerea ei. În ultimii ani ai vieții sale, el și Jenny au avut de îndurat moartea unora dintre copiii lor foarte îndrăgiți, precum și trădarea și renunțarea unor camarazi de încredere — însă au suportat totul, susținuți de generozitatea lui Engels și de amintirea acelei speranțe strălucite pe care o aprinseseră la Paris. A publicat primul volum din Capitalul în 1859, iar planul de lucru pe care și-l elaborase la Paris în anii 1840 a făcut un pas spre finalizare. Cu toate acestea, nu a reușit să-și termine capodopera, iar Engels a fost nevoit să încropească volume succesive din Capitalul din notele lăsate de Marx.

La fiecare nouă ediție a Manifestului Partidului Comunist, Engels și Marx scriau o prefață, reafirmându-și încrederea în speranțele tinereții lor, spunându-le cititorilor că de acum credința lor era evanghelie pentru muncitorii „din Siberia până în California“. Ei își puneau speranțele mai ales în clasa muncitoare germană, dar au fost din nou consternați de posibila încorporare a mișcării muncitorești germane în ordinea capitalistă a lui Bismarck.

Marx a dus-o pe Jenny din nou la Paris, pentru ultima oară, deoarece era bolnavă de cancer; au băut o cafea într-o cafenea și s-au uitat în jurul lor cu uimire, văzând Parisul pe care Haussmann îl construise pe ruinele orașului încă medieval pe care îl cunoscuseră în anii 1840. Jenny a murit la câteva luni după acea ultimă vizită — și, în singurătatea lui, Marx nu putea apela decât la tăria stoică. Nici scrisul, nici statura sa incontestabilă de lider al mișcării comuniste europene, nici încrederea lui în revoluția ce avea să vină nu-l puteau proteja împotriva durerii cauzate de pierderea suferită. „Există un singur antidot pentru suferința mentală, iar acesta este durerea fizică“, i-a mărturisit el fiicei sale. A murit în 1883. La mormântul său din cimitirul din Highgate, Engels a rostit câteva cuvinte de rămas-bun, spunând despre el că era părintele revoluției europene și creatorul unei științe a societății care rivaliza cu Darwin. Doar douăsprezece persoane au fost de față și au ascultat discursul.

Tânărul Marx nu poate fi considerat responsabil pentru ceea ce au făcut mai târziu marxiştii cu speranţele utopice pe care el le-a exprimat în Parisul anilor 1840. Într-adevăr, oamenii duri care au creat ortodoxia marxistă — Bebel, Kautsky, Lenin şi Stalin — nu prea ştiau care fuseseră acele speranţe. Engels şi familia Marx salvaseră caietele de la Paris — alte texte fiind lăsate în seama „criticii şoarecilor“ —, însă nu au fost publicate într-o ediţie oficială a operei sale până în anii 1930. Abia în anii 1960, o nouă generaţie a descoperit un Marx umanist îngropat sub ruinele compromise ale marxismului sovietic oficial.

O sută cincizeci de ani mai târziu, viziunea sa, pe care o concepuse la Paris având-o alături pe Jenny, se constituie ca singura utopie rămasă în picioare, singura încercare de a concepe în mod sistematic o lume dincolo de universul capitalismului global. În această lume imaginată, ne împărtăşim în mod egal din abundenţa economiilor avansate, fără risipă sau degradarea mediului, fără divizarea în muncitori şi proprietari, fără ură de clasă, rasă sau naţiune. În această lume imaginată, trăim fără politică, fără discordia viziunilor concurente asupra realităţii, fără antagonismul viziunilor rivale asupra binelui. Ne conducem singuri, liberi de orice dominaţie. Ştiinţa ne-a prelungit speranţa de viaţă şi a învins boala. Când murim, murim conştienţi de faptul că ne-am atins limita naturală. Condorcet promisese în 1794 — iar Marx credea şi el acelaşi lucru — că ştiinţa şi cunoaşterea ne vor elibera de amărăciunile sorţii.

Utopia sa este o lume dincolo de nevoia de consolare. Este o lume în care vedem viaţa aşa cum este ea, fără a avea nevoie de argumente, motive sau orice altceva care să ne consoleze în faţa realităţii. Ceea ce este real este raţional, iar raţionalul este în mod necesar real, spusese cândva profesorul lui Marx, Hegel. Într-o astfel de lume, putem avea parte de răsturnări de situaţii, surprize şi dezamăgiri, dar din moment ce ne aflăm într-o lume corectă, acceptăm că obţinem ceea ce merităm. Deci suntem împăcaţi cu soarta, cu existenţa noastră şi cu destinul nostru ca fiinţe umane.

Asta credea tânărul cuplu la Paris şi, pentru că îşi însuşiseră întreaga moştenire a religiei occidentale, era cel mai important dintre visurile lor. Viziunea lor i-a inspirat pe muncitori, bărbaţi şi femei, care au luptat şi au murit pentru ea în următorii 150 de ani. A fost cea mai susţinută încercare de a transcende religia şi de a-i înlocui consolările cu dreptatea, aici, pe Pământ. Critica împotriva acestei utopii a vizat întotdeauna posibilitatea realizării sale. O întrebare mai bună ar putea fi dacă o lume dincolo de consolare este cu adevărat de dorit.

68 „Creștinismul înseamnă comunism“ (în franceză, în original) (N.t.).

69 J.-J. Rousseau, Contractul social, traducere de H.H. Stahl, introducere, comentarii și note explicative de J.L. Lecercle, postfață de Anton Adămuț, Moldova, Iași: 1996, p. 103 (N.t.).

70 Karl Marx, Contribuţii la problema evreiască (1843), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere I, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București: 1957, p. 388 (N.t.).

71 Ibidem, p. 404 (N.t.).

72 Karl Marx, Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere I, ed. cit., p. 416 (N.t.).

73 Ibidem, p. 414 (N.t.).

74 Ibidem, p. 413 (N.t.).

75 Ibidem, pp. 413–414 (N.t.).

76 Ibidem, p. 421 (N.t.).

77 Karl Marx, Muncă înstrăinată (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Scrieri din tinerețe, Editura Politică, București: 1968, p. 551 (N.t.).

78 Karl Marx, Friedrich Engels, Ideologia germană (1845–1846), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 3, Editura Politică, București: 1958, p. 33 (N.t.).

79 Karl Marx, Proprietate privată și comunism (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Scrieri din tinerețe, ed. cit., p. 575 (N.t.).

80 Ibidem, p. 576 (N.t.).

81 Karl Marx, Friedrich Engels, Manifestul Partidului Comunist (1848), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 4, Editura Politică, București: 1958, p. 469 (N.t.).

82 Karl Marx, Către Abraham Lincoln, președintele Statelor Unite ale Americii (1864), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 16, Editura Politică, București: 1963, p. 21 (N.t.).

Capitolul 11

Război și consolare

Al doilea discurs inaugural al lui Abraham Lincoln

Când Abraham Lincoln se afla pe scările Capitoliului, în acea dimineaţă de martie a anului 1865, pentru a depune jurământul de învestitură şi a rosti al doilea discurs inaugural, mulţimea adunată sub drapele — soldaţi de ambele rase, bărbaţi şi femei care veniseră prin ploaie, iar acum stăteau în picioare sub soarele strălucitor — s-ar fi putut aştepta ca discursul său să celebreze triumful armatelor Uniunii. La urma urmei, trecuseră câteva săptămâni de la victoria finală şi cu toţii simţeau ridicându-li-se de pe umeri povara războiului. Însă va spune doar atât: „Evoluţia armatelor noastre... este bine cunoscută publicului şi mie şi este, cred, destul de mulţumitoare şi încurajatoare pentru toţi“. Dacă starea de spirit a mulţimii tindea spre o sărbătoare triumfătoare, Lincoln nu a încurajat-o. Dacă mulţimea voia o chemare la răzbunare împotriva armatelor confederate asediate care, în momentul acela, purtau ultimele lupte în jurul Richmondului, el nu i-a făcut pe plac. Dacă doreau un discurs lung, nu le-a oferit nici satisfacţia asta. Cuvântarea sa a fost scurtă, abia dacă a durat şapte minute, şi a fost atât de dezamăgitoare încât cei de faţă au rămas derutaţi şi nedumeriţi.

În schimb, a căutat să explice cauzele care duseseră la declanşarea războiului, de ce se abătuse o asemenea catastrofă atât asupra Nordului, cât şi a Sudului. Întrebarea lui se adresa istoriei şi Providenţei. Multă vreme meditase asupra propriei fiinţe, iar acum considera că venise momentul să spună cu voce tare la ce se gândea de atâta timp.

Cu patru ani în urmă, la primul său discurs inaugural, când Uniunea era pe punctul de a se rupe, iar armatele erau adunate pentru începerea războiului, îşi încheiase alocuţiunea în faţa mulţimii adunate la Capitoliu cu o rugăminte încărcată de emoţii:

Ezit să închei. Nu suntem duşmani, ci prieteni. Nu trebuie să fim duşmani. Deşi patima a sporit poate tensiunea, nu trebuie să ne rupă legăturile de afecţiune.

Nu a fost luat în seamă — nici de prieteni, nici de dușmani. Atacul asupra Fortului Sumter s-a produs la scurt timp după aceea și i-au urmat patru ani de măceluri inimaginabile și masacre de mare amploare. Au murit bărbați înfigându-și fiecare baioneta în gâtul celuilalt; oameni de culoare eliberați care au luptat de partea Uniunii au fost masacrați la Fort Pillow; apele râului Antietam au fost înroșite de sânge; câmpurile de la Gettysburg au fost umplute de cadavre. În vestoanele celor morți, echipele de îngropare au găsit Biblii, unele străpunse de gloanțele încasate de purtătorii lor.

Lincoln era un președinte care trăia agonia poporului său. Vizita regimentele. Vorbea cu soldații. Purta în inimă ceea ce văzuse pe chipurile lor tinere, uneori un optimism nevinovat, alteori privirea goală a celor care supraviețuiseră unei lupte corp la corp. Știa că băieții pot fi înnebuniți de zgomot, de sânge și teroare. În fiecare săptămână primea scrisori trimise de mame care insistau în favoarea fiilor închiși pentru dezertare. Fiecare decizie pe care a luat-o de a spânzura un dezertor și-a lăsat amprenta, iar uneori disperarea sa este evidentă:

Trebuie să-l împușc pe tânărul soldat naiv care dezertează, dar să nu mă ating de niciun fir de păr al unui agitator viclean care îl îndeamnă să dezerteze?

Pe unii i-a spânzurat, pe alții i-a cruțat, fiecare decizie aparținându-i întru totul. În Minnesota a executat treizeci și nouă de războinici Dakota, deoarece purtaseră război împotriva Uniunii. În sentințe și în comutări, și-a exercitat puterea sa de viață și de moarte. Acestea, cel puțin, au fost decisive. Mai puțin eficiente au fost eforturile sale de a consola. În fiecare săptămână scria misive adresate orfanilor și văduvelor, conștient că în astfel de cazuri cuvintele nu mai au nicio putere:

Simt cât de neputincioase și cât de sterile sunt probabil cuvintele mele care ar trebui să încerce să vă aline durerea unei pierderi atât de copleșitoare. Dar nu pot să nu încerc să vă aduc consolarea pe care ar putea-o oferi recunoștința Republicii, pentru care ei și-au dat viața, încercând să o salveze.

În fiecare clipă din zi și din noapte, primea telegrame de la generalii săi aflați pe câmpul de luptă, cu vești îngrozitor de incomplete, uneori disperate. Își dădea seama că în momentul în care le citea, evenimentele deja evoluaseră. Urmărind desfășurarea luptei cu degetul pe hărțile din biroul său, putea vedea derularea nebuniei fără posibilitatea de a face prea multe pentru a o evita, deși cu siguranță că încerca, reproșându-i lui George Meade că, după Gettysburg, l-a lăsat să scape pe Robert E. Lee. Abia ținându-și cumpătul, scria, în termeni glaciali:

Încă o dată, dragul meu general, nu cred că apreciați amploarea nenorocirii pe care o atrage după sine scăparea lui Lee. Puteați ușor pune mâna pe el, ceea ce, corelat cu celelalte succese ale noastre de mai târziu, ar fi pus capăt războiului. Dar așa, războiul se va prelungi pe termen nedefinit.

Dacă era să fie război, Lincoln și-a dat seama treptat că trebuie purtat cu o intensitate feroce. Așa că l-a încurajat pe Ulysses S. Grant, a cărui armată era adunată în fața Richmondului, să-i pună dușmanului mâna în gât:

Apucați ca un buldog și sfârtecați și sufocați cât puteți de mult.

În zilele de dinaintea bătăliei de la Appomattox, când era de așteptat să se manifeste unele relaxări, i-a scris lui Grant:

Generalul Sheridan spune: „Dacă se forțează lucrurile, cred că Lee se va preda“. Așa că forțați lucrurile.

Patru ani de masacre făcuseră din el un om implacabil — o tandră reverie îi

fusese extirpată. „Nu suntem dușmani, ci prieteni. Nu trebuie să fim dușmani“, insistase el, dar nu mai era cazul. Măcelurile și groaza îl făcuseră inflexibil. Nu mai era loc de tratative. Gata cu încercările sterile de a se ajunge la vreun armistițiu, la pace. Nu mai conta decât victoria totală și definitivă.

Prin această „încercare de foc“, care-l îmbătrânea și îl împietrea pe măsură ce-i călea țara, Lincoln a fost nevoit să vadă acest sălbatic război fratricid la deplina sa dimensiune biblică. Amploarea îngrozitoare a ceea ce se întâmpla îl uimea. Cum avea să fie înțeles? Putea vedea cum începuse spirala descendentă în politică, cum niște oameni onești, crezând că în joc era tot ce prețuiau ei mai mult, au fost în stare să uite de cei mai buni îngeri ai naturii lor:

Sângele se înfierbântă tot mai mult și se varsă sânge. Gândirea este forțată dinspre vechile canale spre confuzie. Înșelăciunea crește și prosperă. Încrederea moare, iar suspiciunea generală devine atotstăpânitoare. Fiecare om simte impulsul de a-și ucide aproapele, de frică să nu fie el ucis mai întâi. După care urmează răzbunarea și represaliile.

Dacă aceasta a fost spirala descendentă care i-a atras chiar și pe cei mai onești în vârtejul său, cum ar putea fi posibilă vreodată ieșirea din groapă? Alții ar putea crede că istoria a avut un curs ascendent, un progres și un impuls propriu. Consolările valabile pentru alții — Karl Marx și marchizul de Condorcet, de exemplu, care credeau că istoria ar putea fi modelată pentru a susține speranțele oamenilor — nu erau valabile pentru Lincoln. El știa mai bine decât ei că direcția pe care o urmau cu adevărat evenimentele depindea de hazard, de soartă, de geniul uman și de eroare, toate imprevizibile. Acest lucru nu a făcut din el un fatalist. Avea o puternică imaginație istorică și putea considera greaua încercare a timpului său ca fiind, în cadrul istoriei țării lui, cea mai gravă dintre crizele cu care se confruntase în toți cei „optzeci și șapte de ani“ ai săi. El a înțeles războiul ca o articulație a destinului a cărei răsucire va decide dacă „guvernarea poporului de către popor și pentru popor“ va triumfa. Pe măsură ce războiul continua, a început să înțeleagă că, „oferind libertate sclavului, asigurăm libertatea celor liberi“, iar astfel s-ar păstra „cea mai bună ultimă speranță a lumii“. Acesta era sensul pe care el spera ca istoria să-l dezvăluie, dar niciodată nu a fost sigur, până în ultimele luni, că un asemenea lucru se va întâmpla.

Istoria, credea el, le încredinţase, atât lui, cât şi ţării sale, o misiune, însă povara neputinţei lui, aşteptarea telegramelor, imposibilitatea de a şti ce se întâmplă sau de a opri nebunia când o putea vedea atât de clar l-au făcut să înţeleagă că nici măcar un preşedinte nu putea face mare lucru pentru a controla desfăşurarea istoriei:

Cred că nu am controlat evenimentele, însă mărturisesc sincer că evenimentele au fost cele care m-au controlat. Acum, la capătul celor trei ani de lupte, starea naţiunii nu este aceea pe care fiecare dintre tabere sau fiecare dintre noi şi-ar fi imaginat-o ori şi-ar fi dorit-o. Doar Dumnezeu poate pretinde lucrul ăsta.

În cele din urmă, în tăria nopţii, pe când stătea în camera telegrafului cu o pătură pe umeri, aşteptând ca tinerii curieri să-i aducă ultimele depeşe, pentru a marca linia câmpului de luptă, nu putea să nu ajungă la o abordare religioasă în încercarea de a cugeta la semnificaţia superioară a evenimentelor. Pentru cei din generaţia sa, educaţi cu şcoala de duminică, acesta nu era decât un mod de a cerceta căile Providenţei.

Consolarea obişnuită oferită în fiecare biserică, în cadrul fiecărei adunări, de fiecare discurs solemn celor care îşi pierduseră fiii în luptă era că muriseră pentru o cauză sfântă. Battle Hymn of the Republic (Imnul de luptă al Republicii), scris de Julia Ward Howe, devenise cântecul de marş al Uniunii, cu cerinţa sa obsedantă — „aşa cum el a murit pentru a-i sfinţi pe oameni, şi noi să murim pentru a-i elibera“. Lincoln a plâns când l-a auzit prima dată, dar acum văzuse deplina amploare a măcelului provocat de groaznica sabie fulgerătoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie să fie de partea lor — toată lumea credea lucrul ăsta. Dar începea să se întrebe: cum ar putea fi adevărat aşa ceva?

Ştia foarte bine că, dincolo de liniile de luptă, soldaţii în vestoane cenuşii ai Confederaţiei manifestau aceeaşi pietate. O femeie din Tennessee venise la el pentru a pleda cauza fiului ei luat prizonier de forţele unioniste. Îi spusese că era evlavios. Acest lucru l-a înfuriat:

În opinia mea, o religie care îi determină pe oameni să se răzvrătească şi să lupte

împotriva propriului guvern deoarece, cred ei, guvernul acela nu-i ajută suficient de mult pe unii să-şi mănânce pâinea obţinută cu sudoarea frunţii altora nu este genul de religie pe care oamenii s-ar putea baza pentru a ajunge în rai.

Era imposibil ca Dumnezeu să favorizeze menţinerea sclaviei — dar putea fi sigur Lincoln că Dumnezeu era de partea celor liberi? De mult se gândise la această întrebare. În 1862, când soarta părea să se întoarcă împotriva Uniunii după înfrângerea din a doua bătălie de pe Bull Run, iar Lee se apropia de Washington, Lincoln s-a aşezat şi a scris un paragraf, doar pentru el:

Voia Domnului dictează totul. În marile confruntări, fiecare tabără pretinde că acţionează în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu. Ambele tabere pot să afirme asta, însă una cu siguranţă greşeşte. Dumnezeu nu poate fi şi în favoarea, şi împotriva aceluiaşi lucru în acelaşi timp. În acest război civil, este foarte posibil ca scopul lui Dumnezeu să fie diferit de scopul fiecărei tabere — şi totuşi instrumentele umane care acţionează în felul lor sunt cel mai bine adaptate pentru a-i împlini scopul. Aproape aş putea spune că acest lucru este probabil adevărat — că Dumnezeu vrea această confruntare şi vrea ca ea să nu se încheie încă. Prin simpla sa putere tăcută, în mintea rivalilor de acum, El ar fi putut fie să salveze, fie să distrugă Uniunea fără o confruntare umană. Totuşi confruntarea a început. Iar după declanşarea ei, ar putea acorda victoria finală oricărei tabere, oricând. Şi totuşi confruntarea continuă.

În vreme ce ambele tabere implicate în Războiul Civil erau încredinţate că Dumnezeu este de partea lor, Lincoln ne reţine atenţia deoarece refuză o asemenea consolare. „Este dorinţa mea sinceră“, le scria el susţinătorilor săi din Chicago, „să ştiu care este voinţa Providenţei în această chestiune. Şi dacă o pot afla, o voi face.“ Dar, a adăugat el, „acestea nu sunt zile ale minunilor“.

Însă problema preşedintelui nu era doar aceea de a afla intenţia lui Dumnezeu. Îi venea greu să aibă o relaţie cu Dumnezeu.

Într-o scrisoare din august 1863, ca răspuns la o întrebare în legătură cu ce părere avea de piesele lui Shakespeare, spunea că îi place Hamlet, dar prefera mai

curând monologul regelui Claudius „Păcatu-mi putred“ decât „A fi sau a nu fi“ al prinţului Danemarcei. În acel monolog, singur, luptându-se cu remuşcările, regele mărturisește:

Să mă rog

Nu pot, deşi mi-i gândul viu ca vrerea:

Dorinţa-i mare, vina şi mai mare;

Şi, ca un om pornind la două trebi,

Mă cumpănesc unde să-ncep, şi uit

De amândouă[83].

Un președinte la fel de responsabil din punct de vedere moral cum era Lincoln, care nicicând nu-și putea elibera mintea de consecințele ordonării executării unui dezertor sau ale unei dispoziții de a trimite tineri băieți în luptă, ar fi putut foarte bine să fie tentat să se roage cu mai multă forță ca oricând, însă un și mai puternic sentiment de vinovăție îi biruia intenția.

Vremurile îi puseseră credința la încercare, iar când era singur cu gândurile sale, nu-și putea vedea decât eșecurile credinței. După cum le mărturisea unor preoți presbiterieni din Washington, DC,

Îmi doresc sincer să fi fost un om mai credincios decât sunt. Uneori, în situațiile dificile cu care m-am confruntat, eram tentat în ultimă instanță să spun că Dumnezeu este în continuare singura mea speranță. Este încă totul pentru mine.

Deși nu putea să se roage și nici să se consoleze atunci când o făcea, se agăța de ideea că războiul fusese abătut asupra națiunii de o Providență ale cărei căi nu-i

stătea în putere să le discearnă. Și acesta a fost subiectul pe care l-a ales pentru al doilea discurs inaugural.

Ca întotdeauna, scopul său era politic: nu a fost o predică, cum au considerat unii dintre auditori, și nici vreo incursiune în propria sa escatologie. A fost mai degrabă un exercițiu de argumentare politică gândit îndelung pentru a-i pregăti pe cetățenii americani pentru următoarea etapă a vieții lor împreună, pentru momentul când pacea va veni în sfârșit, iar dușmanii vor trebui să se reunească din nou în calitate de cetățeni.

Pentru ca acest lucru să fie posibil, trebuia să găsească o înțelegere comună, forțând fiecare parte să se împace cu iluziile pe care ambele tabere le împărtășiseră chiar și în timp ce luptau pentru viziuni care nu puteau fi nicicând împărtășite. Când s-a ridicat pentru a-și rosti discursul, se adresa Sudului care încă mai lupta pentru viața lui și armatelor unioniste care se apropiau de Richmond. Scopul său era să găsească un limbaj care să-i reunească, la început într-o durere comună, apoi într-o căință împărtășită, iar în cele din urmă în reconciliere.

Și le-a spus celor de față ca nu cumva dușmănia și înverșunarea să-i facă să uite faptul că niciuna dintre părți nu dorise războiul:

Toți s-au temut de el — cu toții au căutat să-l evite.

Ambele tabere, a spus, „condamnau războiul; însă una dintre ele ar prefera mai degrabă să stârnească un război decât să accepte supraviețuirea națiunii; iar cealaltă mai curând ar accepta războiul decât să o lase să piară“. La care mulțimea din Nord a izbucnit în aplauze, iar unii dintre negrii din audiență au fost auziți strigând „Dumnezeu să te binecuvânteze!“. Le-a plăcut că nu a dus generozitatea atât de departe încât să uite cine începuse măcelul.

Lincoln a reamintit auditoriului său ca nu cumva, cuprinși de durere și deziluzie, să fie tentați să uite că sclavia a constituit „oarecum“ cauza războiului, cuvântul „oarecum“ transmițând sumbra realitate că oamenii pot să lupte și să moară în bătălie fără să înțeleagă de ce. Lincoln voia ca aceia care-l ascultau să recunoască măcar faptul că războiul avusese un scop, și anume eliberarea

oamenilor — iar pentru cei care îşi pierduseră fiii, aceasta putea fi singura consolare pe care el le-o putea oferi.

Ar fi putut defini marea cauză a războiului ca fiind sclavia din Sud, aruncând astfel pe umerii unei sigure părţi întreaga povară a condamnării morale. În schimb, a preferat o întorsătură morală decisivă, considerând cauza războiului „sclavia americană“, un păcat originar — o „nelegiuire“, i-a spus el — pe care întreaga naţiune, şi Nordul, şi Sudul, trebuie acum să şi-l asume.

Şi ca şi cum nu ar fi fost de ajuns, a amintit auditoriului său din Nord că duşmanul din Sud „citeşte aceeaşi Biblie şi se roagă la acelaşi Dumnezeu“. Cu doar doi ani în urmă, răspunzând femeii din Tennessee care se ruga pentru viaţa fiului ei confederat, spusese că nimeni nu poate fi considerat cu adevărat evlavios dacă-şi foloseşte credinţa pentru a justifica sclavia. Acum spunea ceva foarte diferit. Poate părea ciudat, a recunoscut el, ca un om să îndrăznească să ceară ajutorul lui Dumnezeu pentru a smulge pâinea obţinută din sudoarea frunţii altui om, dar — şi aici a citat din Evanghelia după Matei, capitolul 7, versetul 1 — „să nu judecăm, ca să nu fim judecaţi“. Sclavia era ceva profund greşit, însă nu aceasta era problema. Problema era dacă o tabără implicată într-un război civil avea dreptul să condamne cealaltă tabără deoarece credea că Dumnezeu este de partea sa.

Instinctiv, Lincoln a înţeles legăturile dintre consolare, iertare şi reconciliere. Le-a înţeles politic, drept sarcini ce i-au revenit la preluarea funcţiei, în acest al doilea mandat: să găsească o modalitate ca Nordul să ierte Sudul pentru război, Sudul să accepte înfrângerea, iar ambele tabere să se împace reciproc, recunoscându-şi una alteia pierderile suferite.

Pentru a-şi duce la împlinire aceste sarcini politice, a decis să înfăţişeze sclavia americană ca fiind păcatul originar pe care ambele părţi trebuie să şi-l asume, după cum trebuie să recunoască şi faptul că Războiul Civil era pedeapsa cuvenită abătută de Dumnezeu asupra lor pentru acel păcat:

El dă atât Nordului, cât şi Sudului acest război îngrozitor ca o nenorocire din cauza celor prin care se produce nelegiuirea.

Reconcilierea ar fi imposibilă, căci „noua naștere a libertății“ pe care o anunțase la Gettysburg s-ar întemeia pe acuzații și ură, dacă ambele tabere n-ar reuși să vadă războiul nu atât ca pe un triumf al unei părți și o înfrângere tragică a celeilalte, ci și ca o catastrofă pentru toți, prețul unui păcat originar pe care ambele tabere trebuie să și-l asume.

Știa (pentru că aceleași îndoieli și întrebări îl frământau și pe el) că mulți din cei prezenți s-ar putea întreba cum de un Dumnezeu drept și milostiv ar fi putut impune un război ambelor părți — marșul lui Sherman spre mare, masacrul din Wilderness, măcelul de pe Antietam, toată durerea și tot sângele vărsat —, însă și-a dus argumentul până la capăt. Războiul încă nu era câștigat și, deși spera că se va termina curând,

dacă Dumnezeu vrea ca el să continue, până când toată bogăția acumulată de omul sclav în cei două sute cincizeci de ani de trudă neplătită se va risipi și fiecare picătură de sânge smulsă cu biciul va fi plătită de o alta smulsă cu sabia, așa cum se spunea în urmă cu trei mii de ani, totuși trebuie spus că „judecățile Domnului sunt adevărate, îndreptățite toate“.

A citat din Psalmul 19, versetul 9, pentru a conferi argumentului său o autoritate scripturală, însă niciodată acest psalm — care începe cu „Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria“ — nu a avut de-a face cu o lucrare morală atât de solicitantă. Căci trebuia să afirme cel mai dificil gând dintre toate: că același Dumnezeu voise atât sclavia, cât și războiul care să-i pună capăt. Cum putea fi posibil așa ceva?

Totul în peroraţia lui Lincoln activează cuvântul totuși. „Totuși trebuie spus.“ Aproape că îl auzi accentuând cuvântul cu toată puterea glasului său, astfel încât toți cei din audiență, cărora durerea le pusese credința la încercare, să poată auzi ce voia să spună: totuși trebuie să credem, totuși trebuie să continuăm să avem credință într-un Dumnezeu drept, chiar dacă lupta continuă, chiar dacă nelegiuirea a 250 de ani de sclavie nu poate fi pe deplin răscumpărată de sângele sabiei. Totuși trebuie să continuăm să credem, pentru că alternativa — deși el nu spune lucrul ăsta — este că războiul nu a avut niciun rost, iar morțile au fost zadarnice. Un singur cuvânt — totuși — trebuie să suporte întreaga povară a

credinţei lui Lincoln.

Citatul din Psalmul 19 este articulaţia în jurul căreia se roteşte discursul său. Să spui că judecăţile Domnului sunt toate adevărate şi îndreptăţite însemna să declari că semnificaţia fundamentală a războiului depăşea puterea de înţelegere a bărbaţilor şi femeilor de ambele părţi. Cei învingători nu-şi puteau înţelege victoria ca răsplată a lui Dumnezeu, nu mai mult decât cei învinşi — ca pedeapsă. A spune lucrul acesta însemna să creezi posibilitatea politică a îndurării şi generozităţii, pentru că, dacă niciuna dintre părţi nu ar putea şti vreodată care sunt intenţiile lui Dumnezeu prin această „încercare de foc“, atunci învingătorul nu are dreptul să ridice sabia răzbunării, în vreme ce învinsul are dreptul să pretindă demnitatea unei înfrângeri onorabile. Cu alte cuvinte, umilinţa cu privire la semnificaţia fundamentală a războiului a creat loc pentru îndurare. În schimb, deşi semnificaţiile fundamentale erau mai presus de puterea noastră de înţelegere, spunea Lincoln, datoria noastră aici şi acum era clară. Erau îndatoriri recomandate de tradiţiile religioase şi morale ale ambelor părţi, şi anume, în cuvintele lui Lincoln, „de a pansa rănile naţiunii, de a avea grijă de acela care va fi purtat bătălia şi de văduva şi orfanul său“ — fără urmă de „răutate faţă de nimeni, cu bunăvoinţă faţă de toţi, cu tărie în dreptate, aşa cum ne dă Dumnezeu puterea de a înţelege dreptatea“.

La recepţia organizată la Casa Albă în urma discursului, Frederick Douglass, sclavul eliberat şi aboliţionist, care se aflase în mulţime, l-a felicitat pe Lincoln pentru nobilul său efort. Lincoln a fost auzit spunând că, după părerea lui, ar putea fi mai bun decât cele mai multe dintre discursurile sale, dar când cineva a sugerat că nu se va bucura de popularitate, a fost de acord, spunând: „Bărbaţii nu se simt măguliţi când li se arată că scopurile Celui atotputernic şi ale lor nu coincid“. Scopul său fusese să arate că există o asemenea diferenţă şi, creând posibilitatea unei atitudini de smerenie şi îndoială, să facă loc unei politici de reconciliere.

Dar nu a fost să fie. Asasinul său se afla şi el în mulţimea care asculta discursul inaugural, iar peste patruzeci şi una de zile Lincoln era mort. Speranţele lui într-o reconstrucţie plină de generozitate erau distruse; speranţele de libertate ale oamenilor de culoare erau trădate; iar după 150 de ani, rănile naţiunii provocate de acel război încă nu s-au vindecat.

Lincoln ar trebui să fie alături de noi în zilele de azi, mai ales că „răutatea faţă de nimeni“ a fost înlocuită cu răutatea faţă de toţi, de parcă, în aroganţa noastră

ideologică, am uitat că nici Dumnezeu şi nici dreptatea nu sunt neapărat de partea noastră. Adeseori se spune, poate pe bună dreptate, că Războiul Civil al cărui sfârşit el credea că-l întrezăreşte continuă. Libertatea americanilor de culoare despre care credea că era iminentă nu este încă în siguranţă în mâinile lor. Misiunea lui nu este încheiată, iar cuvintele celui de-al doilea discurs inaugural, gravate acum pe zidurile monumentului unde imaginea sa, aşezată, domină gânditoare Washington DC, sunt mai curând un reproş decât o consolare.

Este mai uşor să ni-l amintim pe Lincoln ca pe un sfânt decât să învăţăm de la el, însă cuvintele lui nu ne consolează decât dacă ne asumăm această învăţare. El s-a luptat exact cu ceea ce ne luptăm şi noi: forţa mareică a răutăţii politice care se înalţă şi ameninţă în repetate rânduri civilitatea dobândită cu greu de care depinde o democraţie. Ceea ce l-a ajutat pe el şi ne-ar putea ajuta şi pe noi a fost tenacitatea cu care a forţat cele mai bune tradiţii pe care le moştenise — în acest caz, Evangheliile şi Psalmii — să ofere discernământ şi perspectivă. El nu avea o bază sigură în credinţă, dar a înţeles că aceste tradiţii biblice îl invitau să renunţe la răzbunare şi judecată şi să recurgă la milă şi iertare. Aceste tradiţii pot vorbi şi prin noi. Ce consolare poate exista în asta? Că nu suntem condamnaţi să trăim închişi în retorica, prostia şi falsitatea prezentului. Ne putem întoarce la Lincoln, la Matei, la Psalmi, la orice înţelepciune profundă care ne-a fost transmisă şi să descoperim, o dată în plus, cine suntem, unde ne aflăm, ce trebuie şi ce nu trebuie să acceptăm. Aceste tradiţii ale noastre riscă să devină nişte cuvinte goale şi fără importanţă înşirate pe monumente dacă nu le folosim, nu le forţăm semnificaţia, aşa cum a făcut Lincoln, şi dacă nu continuăm să trăim pe măsura lor, aşa cum a încercat el să facă.

---

83 Hamlet, actul III, scena 3, traducere de Leon Levițchi și Dan Duțescu, în William Shakespeare, Opere complete 5, Univers, București: 1986, p. 386 (N.t.).

Capitolul 12

Cântece pentru moartea copiilor

Kindertotenlieder, de Gustav Mahler

În 1804, în Viena, o pianistă în vârstă de douăzeci şi trei de ani pe nume Dorothea von Ertmann şi-a pierdut singurul copil, un băiat de trei ani, după o scurtă boală. Potrivit relatării sale, a căzut într-o depresie profundă. Au vizitat-o tot felul de persoane care au încercat să o consoleze, dar în zadar. Era o tânără dintr-o familie bună, care sosise împreună cu soţul şi copilul la Viena în urmă cu doi ani şi, tot cântând prin saloane private, îl cunoscuse pe Ludwig van Beethoven. Când a auzit de durerea ei, Beethoven a vizitat-o acasă, s-a aşezat la pian şi a spus, conform relatării ulterioare a lui Felix Mendelssohn, că vor conversa în limbajul muzicii. Şi Beethoven a improvizat o oră întreagă, timp în care Dorothea a plâns pentru prima dată. Când a terminat de cântat, Beethoven s-a ridicat de la pian, i-a strâns mâna Dorotheei şi, fără să scoată un cuvânt, a plecat. La puţin timp după aceea, Dorothea şi-a consemnat propriile sentimente într-o scrisoare:

Cine ar putea descrie această muzică! Am crezut că aud coruri îngereşti sărbătorind intrarea bietului meu copil pe tărâmul luminii.

Vreme de milenii, muzica sacră — corale, imnuri, oratorii, mese — a mângâiat bărbaţi şi femei îndurerate. Aici, un moment cât se poate de laic — un bărbat improvizând la un pian — şi-a asumat rolul îndeplinit cândva de muzica şi ritualurile religioase. Doi muzicieni au avut încredere în limbajul muzicii, mai degrabă decât în cuvintele sacre sau scripturale, pentru a crea acel tărâm al luminii. Când a fost relatată de Mendelssohn şi de compozitori romantici din secolul al XIX-lea, întâmplarea a devenit o poveste despre noul scop al muzicii într-o lume laică. Muzicienii care i-au succedat lui Beethoven au trebuit să fie la înălţimea ambiţiilor pe care el le conferise muzicii într-o lume care se îndepărta de promisiunea cerului.

Această transformare a muzicii se realizase de ceva timp. Oratoriul Messiah, de

Händel — care se deschide cu linii melodice avântate ale aranjamentului său muzical pe cuvintele profetului Isaia „Mângâiaţi-vă, poporul meu“ — a preluat mesajul creştin de consolare şi l-a interpretat nu într-o biserică, ci într-un auditoriu din Dublin, în 1744, ca un concert de binefacere pentru muzicienii şi cântăreţii pensionari. Recviemul lui Mozart, compus în 1791, dar rămas neterminat din cauza morţii compozitorului, a fost interpretat pentru prima dată după moartea lui, ca un concert de binefacere pentru soţia sa. După Beethoven, Verdi şi Brahms au compus şi ei recviemuri, însă cu scopul de a da glas unor dureri laice şi au fost interpretate în săli de concerte. În cazul Recviemului lui Brahms, cauza durerii era moartea mamei sale; pentru Recviemul lui Verdi — moartea prietenului său, scriitorul Alessandro Manzoni. Dvořák, un catolic cucernic, a rămas mai apropiat de sacru. Al său Stabat Mater din 1876 deplângea moartea a doi dintre copiii săi. În Parsifal de Wagner, compozitorul a ignorat cu totul formele religioase tradiţionale şi a transformat povestea creştină a suferinţei şi a izbăvirii într-un spectacol modern, interpretat nu într-un cadru religios, ci în Sala Festivalului de la Bayreuth. Parsifal l-a scârbit pe fostul acolit şi admirator al lui Wagner, Friedrich Nietzsche, care a susţinut furios că, punând limbajul creştin al consolării pe muzică, Wagner cedase în faţa „moralităţii de sclav“ a creştinismului şi a resemnării pline de resentimente în faţa suferinţei umane. Singura consolare îndreptăţită la respect, spunea cândva Nietzsche, era convingerea că nu e posibilă nicio consolare.

Personajul care a moştenit şi a transformat apoi această dezbatere despre relaţia dintre muzică şi consolare a fost fiul unui cârciumar evreu din Iglau (Jihlava), un orăşel din Moravia, pământ ceh. La cincisprezece ani scăpase dintr-o viaţă de familie nefericită — tatăl său era un tiran irascibil, mama oloagă, mereu însărcinată şi victimizată de soţul ei — pentru a-şi face un viitor ca student la muzică în Viena. Ajuns în capitala imperiului, şi-a pus în muzică toate ambiţiile unui străin: provincial, evreu şi băiat sărman dintr-o familie opresivă. Acestor dorinţe de evadare, Gustav Mahler le-a adăugat marile ambiţii muzicale pe care generaţia sa le moştenea de la strămoşi.

Mahler împărtăşea convingerea lui Wagner că muzica nu ar trebui să încerce nimic altceva decât să le ofere oamenilor un sens al vieţii lor de după moartea zeilor. Amândoi au căutat să dezvolte o formă muzicală care să ofere o experienţă a transcendentalului şi a sublimului. „Muzica trebuie să conţină întotdeauna un dor mistuitor după ceea ce se află dincolo de lucrurile acestei lumi“, îi spunea Mahler unei prietene admiratoare. Ca şi Wagner, Mahler a îndrăznit să-i ceară muzicii sale să ofere răspunsuri la întrebări străvechi, din

vremea lui Iov. În una dintre scrisorile sale, spunea:

Pentru ce trăiești? De ce suferi? Să fie totul doar o glumă îngrozitoare? Trebuie să răspundem la aceste întrebări dacă mai vrem să trăim.

El a combinat această tânjire după consolare metafizică cu un realism neobișnuit, cu capacitatea de a compune o muzică ce reînvia fragmente de amintiri pătrunzătoare și incoerente din universul copilăriei sale nefericite. În Simfonia nr. 1, publicul de la Viena din vremea aceea a fost nedumerit să audă sunetul vioi și legănat al unui cântec pentru copii — Frère Jacques — sfărâmat de trompetele unei trupe din sat. Mai târziu, aceste momente au fost percepute ca reprezentări ale unor scene din copilăria sa, când sicriul în care se afla unul dintre frații săi era purtat prin fața ușii deschise a tavernei tatălui său, iar din interior răzbătea o hărmălaie stridentă, necruțătoare. Opt frați și surori au murit la o vârstă fragedă, iar când Ernst, cel mai mic, care îl venera pe Gustav, s-a îmbolnăvit în primăvara anului 1875, Gustav era la căpătâiul său, amuzându-l cu tot felul de povești inventate. După ce Ernst a murit, Gustav a plecat din Iglau. A revenit doar pentru a recita kaddish la mormântul tatălui său, după care nu s-a mai întors niciodată. A păstrat în amintire o primă scenă de la cinci sau șase ani, când se năpustise afară din taverna familiei pentru a scăpa de urletele tatălui său și de lacrimile mamei, iar în stradă a dat peste un flașnetar din sat, care cânta vechiul cântec vienez Ach du lieber Augustin. I-a descris această scenă lui Sigmund Freud în august 1910, în timp ce se plimbau de-a lungul canalelor din Leiden. Venise să-i ceară lui Freud niște sfaturi în legătură cu criza din căsnicia sa. Amintirea acelei scene din copilărie, i-a spus el lui Freud, l-a făcut să înțeleagă de ce, atunci când compunea, nu se putea abține să întrerupă pasaje de o tristețe deosebită cu note bruște de o frivolitate discordantă și stridente. Era ca și cum nu ar fi putut împiedica flașnetele sau trupele sătești din copilăria lui să năvălească în sala de concerte. Acesta era motivul pentru care, îi spunea el lui Freud, publicului vienez nu i-a plăcut niciodată muzica sa. Ulterior, această caracteristică a fost percepută tocmai ca o noutate: fuziunea, la Mahler, a impulsurilor profund personale și autobiografice cu ambiții mărețe, transformatoare, de esență religioasă.

Simfonia nr. 2, de exemplu, scrisă la sfârșitul anilor 1890, a recreat propria-i

experiență repetată a disperării și recuperării psihice. Muzica acoperă o scară largă, însă impactul ei este intim și personal. Mahler a obținut acest efect combinând cuvintele și muzica într-o formă simfonică ce plasa efectele orchestrale dramatice în slujba intensității solitare a vocii umane. A scris el însuși versurile pentru mezzosoprană, pentru a-și exprima frecventele frământări de a crede în el însuși și în vocația sa:

O glaube

Du warst nicht umsonst geboren!

Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

[O, crede!

Nu te-ai născut fără rost!

Nu ai trăit și nici n-ai suferit zadarnic!]

Încercând să dea glas celor mai profunde frământări interioare, muzica lui Mahler s-a angajat să transforme vechile ambiții liturgice ale muzicii — exultare, venerație și consolare — pentru un public care trăia acum aceste experiențe ca drame personale ale vieții interioare.

Muzica lui Mahler a păstrat probabil ambiții de esență religioasă, însă viziunea lui asupra doctrinei religioase în sine, în special imaginea creștină a paradisului, era ironică și batjocoritoare. La urma urmei, era un evreu care nu avea nici măcar dreptul să-și ignore evreitatea, deoarece evreii fuseseră multă vreme îndepărtați din posturile-cheie ale vieții culturale vieneze. Pentru a obține postul de director al Operei din Viena se convertise la catolicism — un gest determinant pentru a continua o carieră, nicidecum o convertire din suflet, iar sentimentul său de izolare și excludere ca evreu nu a dispărut niciodată.

Cea mai amplă abordare a paradisului creștin se regăsește în Simfonia nr. 4, compusă într-o izbucnire extatică de creativitate pe malul unui lac din Carintia, în vara anului 1901. În ultima mișcare, a pus pe muzică „Das himmlische

Leben“ („Viața cerească“), una dintre poeziile pe care le descoperise în antologia de versuri populare tradiționale Des Knaben Wunderhorn (Cornul magic al băiatului), realizată în 1809 de Clemens Brentano și Achim von Arnim, doi membri ai cercului lui Goethe de la Weimar. Viața cerească este o viziune a paradisului ieșită parcă direct din Brueghel, văzută prin ochii mari și inocenți ai unui băiat de la țară, o poveste deopotrivă veselă și uneori brutală, cu sfinți din cer care sacrifică miei pentru ca sufletele mântuite să aibă ce mânca:

Ioan lasă mielul să iasă,

Iar Irod Măcelaru-l așteaptă.

Conducem la moarte

Un mieluț drag, răbdător și inocent.

Sfântul Luca măcelărește boii

Fără a sta pe gânduri sau a-și face vreo grijă.

Vinul nu costă un sfanț

În pivnița cerească;

Îngerii coc pâinea.

Mahler a scris o muzică amuzantă și delicată pentru a exprima nepotrivirea dintre aceste viziuni țărănești despre abundență și imaginea acelor sfinți angajați într-o veselă măcelărire a animalelor. Muzica lui se încheie prin transmiterea, în liniștea după-amiezii de vară ce se așterne spre sfârșit, a unei viziuni cât se poate de lucide, că acest paradis țărănesc este un artefact imaginat dintr-un alt timp, inaccesibil prezentului.

Deși paradisul imaginat de fiul de țăran al lui Arnim și Brentano era de acum inaccesibil, iar singurul paradis la care puteau aspira oamenii era aici, pe Pământ, pentru un scurt moment într-o după-amiază de vară, cum aveau bărbații

şi femeile din vremea sa — publicul pentru care compunea — să se împace cu moartea şi pierderea, lovituri pentru care credinţa în paradis servise de multă vreme drept consolare?

Muzica şi arta religioase conferiseră mamei îndurerate (mater dolorosa) un loc privilegiat în retorica mângâierii. Tatăl sau fratele îndurerat erau înfăţişaţi mai rar, iar acesta era un subiect apropiat de sufletul lui Mahler. Între 1901 şi 1904 a compus cinci lieduri pentru voce masculină şi orchestră, pe versurile unor poezii pe care un tânăr profesor german înnebunit de durere, Friedrich Rückert, le scrisese cu şaptezeci de ani în urmă, la moartea a doi dintre copiii săi, care fuseseră bolnavi de scarlatină. Alma, pe atunci logodnica lui Mahler, credea că alegerea unui asemenea subiect era o ispitire a sorţii — dar, la urma urmei, acesta era un domeniu pe care el îl cunoştea prea bine.

Canalizând acest bogat material în formă muzicală, Mahler a reuşit să-şi desfăşoare deplina sa cunoaştere a tradiţiei liedurilor germane, utilizând nuanţe muzicale pentru a conferi unor cuvinte simple o încărcătură emoţională pe care ele, în sine, poate că n-ar fi reuşit să le transmită. Este în special cazul poeziilor lui Rückert, care, ca poezii, transmiteau cu greu durerea poetului. Mahler a ales doar cinci din câteva sute, după care le-a aranjat într-o secvenţă narativă transmiţând ceea ce-şi imagina el că ar putea simţi un tată trecând de la necredinţă la o durere sălbatică, la căinţă şi, în cele din urmă, la acceptare. Al patrulea cântec începe cu necredinţa:

De multe ori am senzaţia că au ieşit doar afară,

Că de acum se vor întoarce acasă.

Ziua e frumoasă, nu te speria,

Au ieşit doar la o plimbare îndelungată.

La ultimul cântec, în care Mahler dă formă muzicală emoţiei sălbatice, tatăl îndurerat e frământat de un sentiment de vinovăţie despre care ştie că nu-i poate aduce copiii înapoi:

Pe vremea asta, pe așa o furtună

N-ar fi trebuit nicicând să-mi las copiii afară,

Eram neliniștit că ar putea

Să moară a doua zi.

Acum, neliniștea nu are niciun rost,

Pe vremea asta, pe așa o furtună...

Ultimul cântec începe cu o agitație sălbatică, dar se încheie cu seninătate. Prin ultimele linii melodice, care plutesc în tăcere, Mahler reușește să transmită o stare de acceptare emoțională prin care un părinte ar putea crede despre copiii lui că se odihnesc în pace, astfel încât să poată lăsa durerea în urmă:

Se odihnesc ca și cum ar fi

În casa mamei lor,

Neînfricoșați de furtună,

Adăpostiți de mâna Domnului,

Se odihnesc, se odihnesc

Ca și cum ar fi în casa mamei lor.

Nici în poeziile lui Rückert, nici în adaptările lor de către Mahler nu există vreo sugestie cum că copiii s-ar afla în siguranță într-un paradis creștin. Există doar muzică: o melodie ce se stinge ușor și pe care, cum spunea cineva odată, o simți ca și cum te-ar mângâia mama pe creștet.

Martha Nussbaum înțelege foarte diferit muzica ultimului lied din Kindertotenlied. Exprimă, spune ea, „nu somnul mângâierii, ci al neființei“. Muzica transmite „imposibilitatea oricărui efort de iubire, reparator“. Mahler vrea să spună, susține ea, că „inima a murit“.

Ea nu pare să perceapă căldura și blândețea ultimelor linii melodice. Într-adevăr, muzica evocă liniștea morții, dar pentru ca arta să fie consolatoare în mod convingător, trebuie să transmită realitatea a ceea ce inspiră rolul ei consolator. După ce a exprimat deplina intensitate a necredinței, a sentimentului de vinovăție și a durerii în precedentele patru lieduri, muzica își câștigă dreptul de a consola în liniile melodice de final ale ultimului lied. Condiția necesară a oricărei lucrări muzicale cu adevărat consolatoare este să știe despre ce vorbește și, făcând lucrul acesta, muzica obține acceptul ascultătorului de a transforma ideea de moarte într-o viziune a păcii și a somnului.

Mahler știa cu siguranță despre ce vorbea muzica lui. Nu era afectat de impulsurile autobiografice active și i s-a destăinuit unui prieten: „doar când experimentez, compun; doar când compun, experimentez“. În Kindertotenlieder, amintirile lui cu acele sicrie trecând prin fața ușii crâșmei din Iglau au conferit muzicii durerea propriei sale experiențe. Iar acele amintiri erau atât de vii, încât se îndoia că liedurile sale vor consola pe cineva, mărturisind cu mâhnire unui prieten că habar nu avea cine ar putea suporta să le audă. Tot ce știa era că pusese în muzică adevărul acelor amintiri triste.

Liedurile s-au dovedit a fi o inovație artistică, deoarece a reușit să creeze o nouă formă de piesă simfonică, combinând puterea cuvintelor și puterea unei orchestre într-un mod convingător și personal care s-a dovedit a fi și profund popular. Reușita artistică ar fi putut fi suficientă pentru el, însă e posibil și ca opera în sine să-i fi permis compozitorului să se împace cu niște amintiri dureroase. Din păcate, această împăcare avea să fie de scurtă durată.

Când a scris primul lied din Kindertotenlieder era un bărbat necăsătorit, la patruzeci și unu de ani; când l-a scris pe ultimul, în 1904, era căsătorit cu Alma de trei ani și era tatăl unei fiice pe care o adora, Marie, un nume pus în amintirea mamei sale.

Trei ani mai târziu, în 1907, a părăsit Opera din Viena, epuizat de conflictele profesionale la care era supus ca director al instituției și de perfecționismul său perseverent ca dirijor, însă a suferit o lovitură care avea să-i schimbe viața pentru

totdeauna. La mijlocul verii, fiica lui s-a îmbolnăvit de aceeaşi scarlatină care îi doborâse şi pe copiii lui Rückert. Lupta micuţei Marie pentru viaţă a fost cumplită şi de lungă durată. Mahler s-a agitat înnebunit în faţa uşii de la camera fetei până când horcăitul ei de moarte l-a alungat. Alma a trebuit să asiste la traheotomia efectuată pentru a o ajuta pe copilă să respire, dar când a văzut că nici asta nu a avut vreun efect, a fugit de-a lungul lacului din apropiere, strigându-şi durerea. Moartea copilei a fost o lovitură din care nici ei şi nici căsnicia lor nu şi-au revenit vreodată.

Mahler i-a mărturisit lui Guido Adler — cel mai vechi prieten al său din perioada petrecută la Iglau, în acel moment profesor de muzicologie la Viena — că odată ce şi-a pierdut fiica, „nu aş mai fi putut scrie aceste lieduri niciodată“.

Muzica i-a permis să lucreze ajutându-l să facă faţă pierderii fraţilor şi surorilor sale cu un sfert de secol în urmă şi l-a ajutat să-i consoleze pe alţii, dar până şi muzica a amuţit odată ce pierderea era a lui. În moartea unui copil, muzica şi-a găsit perechea.

După moartea lui Marie, activitatea de compunere, de dirijare a orchestrelor şi de modelare a unui repertoriu i-a mai alinat durerea, însă pierderea fetei i-a schimbat muzica. Exista o fericire în ceea ce avea să scrie după aceea, dar întotdeauna cu o uşoară conştientizare dureroasă că bucuria era efemeră, putând fi oricând anihilată cu brutalitate. Mahler n-a mai vorbit niciodată despre moartea fiicei sale, însă amărăciunea a continuat să-şi găsească expresie în opera lui, în înflăcăratul adagio din Simfonia nr. 6, compusă în 1907, şi în Abschied, mişcarea finală din Das Lied von der Erde, compus în 1908. Mahler a folosit un poem chinezesc de regret şi rămas-bun pentru acest din urmă lied. Versurile sale includeau şi aceste rânduri:

Toate dorinţele se transformă acum în visare,

Muritorii obosiţi se întorc acasă

Ca să-şi recapete în somn

Fericirea şi tinereţea uitate.

Păsările se strâng tăcute pe ramurile lor,

Lumea adoarme.

Ca şi în liedul final din Kindertotenlieder, Mahler a compus o linie melodică diafană, îmbătătoare, pentru a transmite melancolia obsedantă a acestor versuri finale:

Încotro mă îndrept? Mă duc în munţi,

Caut liniştea pentru inima mea însingurată.

Mă îndrept spre casă, locul meu de odihnă!

N-am să mai hoinăresc nicicând departe de casă...

Inima-mi împietrită îşi aşteaptă ceasul!

Peste întreg pământul îndrăgit

Înfloreşte primăvara şi totul redevine iarăşi verde!

Peste tot şi pentru totdeauna depărtările strălucesc în azuriu!

Pentru totdeauna... pentru totdeauna...

În acordurile finale din Abschied, în timp ce cântăreţul şopteşte „pentru totdeauna... pentru totdeauna“, muzica îl înalţă pe ascultător din lumea durerii şi a regretului într-un strălucitor univers sonor ce se estompează, foarte încet, în tăcere. Ca şi în Kindertotenlieder, ca şi în ultimele acorduri ale Simfoniei nr. 9, Mahler duce muzica şi pe ascultător chiar pe marginea tăcerii, ca pentru a marca locul unde se încheie rolul consolator al muzicii, iar ascultătorul trebuie să continue să găsească el însuşi semnificaţia vieţii.

Astăzi, în general, consolarea a dispărut din vocabularul modern; muzica are şi

alte roluri în afară de alinare, iar noi limbaje vernaculare de înțelegere au luat locul religiosului. Acum, pierderea și întristarea pot fi înțelese ca boli de care ne putem vindeca. Această evoluție, care a început în Viena din vremea lui Mahler, a fost numită triumful terapeuticului.

Când Mahler i-a cerut sfatul lui Freud la Leiden, în august 1910, a fost o întâlnire a doi maeștri ai limbajului emoției. Unul dăduse formă limbajului în ascensiune al terapiei prin cuvânt, cu pretențiile sale de știință, ostilitatea față de consolarea religioasă și cu convingerea că durerea, nevroza, anxietatea și tristețea ar putea fi vindecate prin exprimarea emoției. Celălalt era un maestru al limbii moștenite de la Beethoven și Wagner, acum într-o stare disperată, chinuit de infidelitatea soției sale, incapabil să-și termine Simfonia nr. 10, ajungând să mâzgălească pe partitura sa „Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?“, cuvinte ale dezolării vechi din vremea Psalmilor.

S-au întâlnit la prânz, după care s-au plimbat de-a lungul canalelor timp de patru ore: doi evrei din Moravia, unul având nevoie de încurajare și mângâiere prin noua știință a minții, celălalt căutând să valorifice o întâlnire cu o personalitate pe care spera să o adauge la prestigiul unei discipline care încă se lupta să-și câștige respectabilitatea medicală.

Firește, nu a fost o analiză în toată regula, deoarece Mahler nu a efectuat nicio ședință întins pe canapea. Poate se temea că o vindecare ar elimina tensiunile care-i impulsionau arta. În orice caz, nu avea timp: fusese diagnosticat cu o boală de inimă, iar el credea că nu mai avea mult de trăit. Cu siguranță era un om disperat. Freud l-a asigurat că Alma nu avea să-l părăsească, deoarece fixarea ei paternă era egală cu fixarea sa maternă. Mahler s-a întors la muncă, mângâiat și încurajat, iar Freud a fost impresionat de capacitatea lui de a înțelege uimitor de repede limbajul de bază al psihanalizei și de faptul că a cedat insistenței de a reveni la scenele primare de la Iglau.

Mahler s-a împăcat cu infidelitățile soției sale și s-a apucat din nou de dirijat, de data aceasta la New York, însă nu a finalizat niciodată Simfonia nr. 10. Boala de inimă i s-a agravat, iar în 1911 s-a întors la Viena pentru a muri. A vrut să fie înmormântat în cimitirul Grinzing, alături de fiica sa Marie. La câteva zile după moartea sa, Freud s-a prezentat la domeniul Mahler cu o factură pentru serviciile sale. Un gest insensibil sau vulgar, s-ar putea crede, însă era modul lui Freud de a insista că întâlnirea de la Leiden fusese o consultație medicală și că ar trebui recunoscută ca atare, prin plata unei taxe.

Mult mai târziu, Freud a recunoscut că nu reușise să sape mai mult decât un tunel sub edificiul nevrozei lui Mahler. Edificiul — creat din durere, amintire și speranță — fusese locul de unde venea muzica. Tunelul lui Freud nu s-a apropiat nicicând de inima acelui edificiu, nici de sursele acelei imense consolări pe care opera lui Mahler le-a oferit-o încă de atunci celor care, ascultându-l, își dau seama, dintr-odată: iată, cineva care îmi înțelege sentimentele, cineva care înțelege această singurătate, disperare sau amărăciune, această exaltare care s-ar putea transforma curând în tăcere.

Noua știință a psihanalizei promitea să înlocuiască falsele consolări ale religiei cu cunoașterea de sine realizată prin terapie, totuși chiar și inventatorul noii credințe a trebuit să-și mărturisească limitele. Când propria fiică a lui Freud a murit în timpul epidemiei de gripă de după război, în 1920, el a recunoscut cu tristețe, față de un prieten, că pierderea ei l-a lăsat singur și fără apărare. Limbajul psihanalizei l-a ajutat să înțeleagă lovitura, dar nu și cum să o suporte:

Întrucât sunt cel mai înverșunat dintre necredincioși, nu am pe cine să acuz și știu că nu există un loc în care ar putea fi trimisă o acuzație... [dar] în adâncul ființei mele am sentimentul unei profunde răni narcisice de care nu voi putea scăpa.

Astăzi, decesele care i-au bântuit pe Dorothea von Ertmann, Friedrich Rückert, Gustav și Alma Mahler și Sigmund Freud sunt ocazionale. La 30 de ani de la moartea lui Mahler, sulfamidele și penicilina au început să fie folosite în spitale, iar scarlatina care le-a răpit copiii și le-a distrus viața a devenit o simplă infecție pe care un tratament rapid o poate vindeca. Cu toate acestea, în continuare mor copii, iar moartea lor poate părea și mai lipsită de sens și mai crudă când medicina modernă își dovedește neputința. În absența consolării, rămâne doar credința în miracolele medicale, iar căutarea lor se termină adeseori cu o cruntă dezamăgire.

Cât despre terapia prin vorbire a lui Freud, ea progresa cândva cu prestigiul unei științe și energia organizațională a unui cult. Acum nu mai este o terapie preferată, deoarece a fost înlocuită de numeroase regimuri terapeutice concurente care au apărut pe piață pentru a trata suferința.

La drept vorbind, importanța muzicii cu rol consolator a crescut doar într-o epocă ce ia în seamă durerea și o tratează ca pe o boală. În momentele de durere și deznădejde, există ceva inexprimabil în experiența pe care doar muzica pare să o exprime. Muzicologii au vorbit despre „intenționalitatea captivantă“ a muzicii, acel sentiment că muzica se referă la ceva, dar se opune identificării a ce anume ar putea fi acel ceva. Muzica îi invită pe cei care o ascultă să-i completeze semnificația sa implicită, iar când facem lucrul acesta avem sentimentul că ne înțelegem propriile emoții, ceea ce este esențial pentru experiența consolării.

Muzica poate avea aceste efecte mareice doar atunci când suntem pregătiți pentru ele. În cazul unei suferințe, în primă instanță s-ar putea să nu apelăm deloc la muzică. O persoană care suferă poate să nu aibă timp pentru frumusețe, pentru sunet, pentru nimic. Momentul în care muzica poate fi de ajutor ar putea veni mai târziu, peste ani, când te afli la un concert, asculți un muzician interpretând un pasaj și ești captivat. Amintirile revin, acum nu mai sunt insuportabile, dar în continuare sunt atât de puternice încât stai în sala întunecată, ferindu-ți lacrimile de cei din jur, și simți recunoștință pentru faptul că muzica aceea te eliberează, astfel încât acțiunea de consolare poate să înceapă. Acest efect întârziat, uneori peste ani, decenii, ne învață despre consolare că ar putea dura o viață întreagă.

În această acțiune, în care durerea sau regretul cedează încet în fața consolării, morții își au rolul lor. Ei veghează alături de noi. Ca și cum ne-ar alina, dacă ar putea.

Un muzician pe care îl cunosc și-a pierdut fiica într-o clipă, cu mulți ani în urmă, într-un tragic accident. Era o copilă de opt ani pe care o lua la concerte, care stătea cu el și bătea încet din picioare, cu atenția captivată. Părea să fi moștenit talentul său, așa încât erau deosebit de apropiați. Când l-am întrebat cum se descurcă după moartea fetei, mi-a spus că lucrează în continuare. Nu avea nimic altceva de făcut. Ce credea acum, la câteva decenii după moartea ei? „M-am gândit că a fost scutită de suferință. Viața ei fusese împlinită. Deplină. Și-a trăit-o. A fost cruțată de restul.“

În loc să se plângă din cauza unei vieți curmate, după mulți ani, învățase să se gândească la perioada de opt ani pe care o trăise pe pământ ca la o viață trăită pe deplin și, mai mult, că cineva fusese cruțat de unele dintre suferințele pe care el

însuşi le îndurase.

O viaţă profesională în muzică l-a ajutat să înceapă să trăiască din nou. Când l-am întrebat ce muzică l-a consolat, i-a fost greu să distingă o singură bucată, căci erau foarte multe, dar în cele din urmă s-a oprit asupra trioului final din Der Rosenkavalier, de Richard Strauss, melancolia fulgurantă cu care Marschallin acceptă propria sa îmbătrânire, moartea iubirii şi triumful tinerei sale rivale. Prietenul meu muzician nu a menţionat Kindertotenlieder. Poate era prea aproape pentru a-l putea mângâia. Dar apoi s-a mai gândit la ceva. Nu şi-a uitat niciodată fiica, nici măcar o clipă, şi a considerat asta o victorie. În fiecare seară, chiar şi acum, spunea el, când se pregăteşte de spectacol, când se află în culise, aşteptând să intre pe scenă, ea se află împreună cu el, o prezenţă, un spirit, chiar acolo, vizibilă doar pentru el, o copilă care priveşte în tăcere în timp ce el înaintează în luminile rampei.

Capitolul 13

Vocația

Max Weber și Etica protestantă

În iunie 1903, un profesor german în vârstă de treizeci şi nouă de ani, călătorind singur, s-a oprit să viziteze inegalabila colecţie de artă olandeză de la Mauritshuis, din Haga. Se recupera în urma unei depresii care, în urmă cu cinci ani, îl forţase să renunţe la muncă şi la postul său de profesor. În timp ce se plimba prin muzeu, atenţia i-a fost atrasă de un tablou, Saul şi David al lui Rembrandt, finalizat cândva prin anii 1650. Pictura înfăţişează momentul descris în prima Carte a lui Samuel, capitolul 19, versetele 9–10:

Dar un duh rău de la Dumnezeu era asupra lui Saul; el se odihnea în casă, având-şi sulița în mână. Iar David, cu mâinile pe strune, cânta la liră. Şi Saul căuta să-l lovească cu sulița, dar David s-a ferit repede, aşa că sulița s-a înfipt în perete. Iar David a fugit şi a scăpat.

În viziunea lui Rembrandt, chipul lui Saul este prezentat din profil, ascuns pe jumătate de o perdea groasă. Dincolo de perdea e o porţiune întunecată ce ar putea sugera starea lui. Îşi şterge lacrimile. David cântă în continuare, fără să se uite la rege, cu privirea concentrată asupra corzilor lirei sale. Regele priveşte în gol, bântuit şi pustiit. Este chinuit de gelozia faţă de David, înnebunit de faptele protejatului său, care acum cântă la porunca lui, şi caută să-şi calmeze furia. Însă muzica nu reuşeşte să-l mângâie. Saul apucă sulița. Lăuta e pe cale să amuţească. Suntem la o secundă distanţă de o explozie. Într-o clipă, sulița va izbi în perete.

Max Weber i-a trimis soţiei sale, Marianne, o carte poştală cu reproducerea picturii, însă a spus că este doar o palidă imagine a tabloului:

Singurul ochi al regelui care poate fi văzut — înlăcrimat, îşi ascunde restul feţei — ne spune aproape cu groază cât de mult sperase ca acordurile lirei să-l

facă să uite că lucrurile se înrăutățeau tot mai mult pentru el, speranță care totuși se destrămase.

Pictura era și mai tulburătoare, i-a spus lui Marianne, dacă o analizai prin prisma situației lui Rembrandt din anii 1650. După moartea soției sale, Saskia, proprietățile și picturile i-au fost vândute, iar el a ajuns falit, trăind singur împreună cu fiul său și credincioasa lui slujitoare și ibovnică, Hendrickje, resimțind bătrânețea din ce în ce mai aproape.

Marianne a păstrat cartea poștală, menționând-o și în biografia pe care a scris-o despre soțul ei după moartea lui. Părea să arunce o rază de lumină în întunericul minții sale. Cartea poștală îi spunea că începuse să reacționeze, că era captivat de lume, cel puțin într-o oarecare măsură. Se putea identifica cu curajul unui artist care pictează în continuare, chiar și la o vârstă înaintată, copleșit de eșec și singurătate. Putea să înțeleagă sfâșierea agonizantă a regelui, care lăcrimează la auzul sunetului liniștitor al lirei, dar nu reușește să-și împiedice mâna să arunce sulița. Rembrandt, îi spunea el lui Marianne, pictase un portret nemilos a ceea ce însemna cu adevărat o depresie catastrofală: să tânjești după mângâiere și totuși să crezi că așa ceva e cu neputință, să auzi muzica lirei și totuși să simți că ești surd la frumusețea ei, să simți, exact în aceeași clipă, și lacrimi de pocăință, și o furie nimicitoare.

Nici Max și nici Marianne nu au menționat o altă posibilă dimensiune a identificării lui Weber cu pictura din Mauritshuis. David nu era fiul lui Saul, desigur — acesta era Ionatan, prieten foarte bun cu David; dar trebuie să fi existat aspecte filiale în strânsa lui relație cu regele și familia sa; iar acele aspecte, deși ascunse în imaginea tensionată a lui Rembrandt, ar fi avut rezonanțe dureroase pentru un om care se vindeca după o ceartă traumatizantă cu propriul său tată. În 1898, după ani de conflicte, Weber îi interzisese tatălui său să-l viziteze acasă, astfel încât mama lui să poată veni singură, iar el să o poată vedea separat de tatăl său. Tatăl i-a sfidat interdicția, l-a vizitat, dar a fost alungat de fiul său, așa încât a plecat furios din casă — a murit pe neașteptate, singur, câteva săptămâni mai târziu. Weber nu și-a iertat niciodată lucrul acesta.

În cartea poștală trimisă de Weber lui Marianne, în înțelegerea pe care o manifestă față de frământările lui Saul, îl putem vedea, poate pentru prima dată, devenind în stare să înțeleagă furia propriului tată în momentul în care a fost

alungat din casa fiului său. Este o posibilitate. Alta ar fi că Weber se identifică cu David. Oare furia ucigaşă a lui Saul nu fusese impulsionată de gelozie, de strigătele provocatoare ale femeilor de la curtea sa, care cântau că „Saul a biruit mii, iar David zeci de mii“? Tatăl lui Weber nu era oare gelos pe succesul fiului, uzurpator al locului său ca favorit al soţiei lui? Cu toate acestea, ştim că fiul nu a obţinut nicio victorie în lupta cu tatăl lui. Cândva cel mai strălucit tânăr erudit al generaţiei sale, un muncitor extraordinar de eficient, pe cale să acceadă la o carieră prestigioasă în cel mai ilustru sistem universitar din lume, Weber s-a prăbuşit total după moartea tatălui său. Vreme de cinci ani a fost condamnat la o viaţă de rătăcitor neliniştit, copleşit de o suferinţă de neîndurat. La întâlnirea cu Rembrandt, prin mijlocirea cărţii poştale pe care i-a trimis-o soţiei sale, aruncase o scurtă privire asupra rădăcinilor stării sale, iar soţia lui a considerat această licărire un prim semn de recuperare.

Un simptom distinctiv al bolii lui Weber era că nu putea să lucreze. Orice act de creaţie, cum ar fi cântatul la liră al lui David, îi părea îngrozitor de inaccesibil. Nu putea să citească, nu-şi putea pregăti sau susţine conferinţele, după cum îi spunea mamei sale. Ea era nedumerită de boala lui şi credea că-i lipseşte voinţa sau tăria de caracter pentru a-şi stăpâni agitaţia interioară. El s-a străduit să-i explice:

Incapacitatea de a vorbi este doar de natură fizică, mă lasă nervii, iar când mă uit peste notele de curs, pur şi simplu nu reuşesc să le înţeleg.

Fusese un conferenţiar extraordinar, cu un discurs dramatic ce i-a făcut pe unii auditori să spună că era destinat unei cariere politice. Acum era un suferind şovăitor, incapabil să suporte zgomotul sau compania cuiva, cu o neputinţă cronică de a dormi, şi atât de slab, spunea Marianne, încât nu putea nici măcar să atârne decoraţiunile într-un pom de Crăciun. După câţiva ani petrecuţi ba într-un sanatoriu, ba în altul, singurul mod în care îşi putea stăpâni demonii era prin călătorii: în Italia, Spania, Portugalia şi Olanda. Existenţa lui rătăcitoare se transforma într-o repetare ironică a vieţii tatălui său. Acesta fusese un diletant superficial — cel puţin aşa îl văzuse fiul său, dar acum, când însăşi resorturile eticii muncii lui Weber secaseră brusc, s-a simţit a fi o imitaţie neizbutită a tatălui pe care l-a iubit, dar l-a şi disprețuit.

După călătoria la Haga, Weber a început treptat să-și revină. Și-a regăsit capacitatea de a citi și a studia și a început să-și concentreze cercetările pe o temă clar autobiografică: rădăcinile propriei sale compulsiuni pierdute de a munci. De unde venea propriul său impuls? se întreba. Ca tânăr profesor, munca fusese scopul său în viață. De ce acum devenise așa o tortură?

Nu se punea problema să scrie direct pe această temă, sub forma unei autobiografii sau a unor „memorii personale“. El era un produs al codurilor masculine de la sfârșitul Germaniei lui Wilhelm al II-lea, decis să respingă modul confesional sau autobiografic, considerat pretențios sau, mai rău, feminin. Unul dintre rivalii săi academici ambițioși, Werner Sombart, i-a cerut într-o zi sfatul cu privire la scrierea unei cărți direct autobiografice sau „personale“. Răspunsul lui Weber este revelator:

Vrei să scrii cărţi personale. Sunt convins că personalitatea distinctivă... se exprimă întotdeauna doar atunci când nu se dorește lucrul ăsta, când se retrage în spatele cărții și obiectivității sale, așa cum toți marii maeștri s-au retras în spatele operei lor. Când cineva vrea să fie personal... aproape întotdeauna se îndepărtează de calea caracteristică.

Din 1903 până în 1905, pe măsură ce se recupera din ce în ce mai repede, Weber a început un curs de lectură care l-a purtat prin Biblia tradusă de Luther în germană, prin scrierile lui Benjamin Franklin, Richard Baxter, Jean Calvin, John Knox, arhitecții intelectuali ai revoluţiei protestante. Mama, pe care o adora, era urmașa unor protestanți cucernici și, deși el însuși nu era credincios, știa cât de profund îl modelase această etică. De aici provenea ascetismul lui punitiv, aceasta era vraja care trebuia ruptă. Eseul științific care a rezultat de aici a încheiat șapte ani de tăcere, a realizat o examinare profund cathartică a propriului suflet și s-a dovedit a fi cea mai influentă dintre lucrările pe care le-a scris vreodată.

Etica protestantă și spiritul capitalismului, publicată în 1905, a lansat o dezbatere (care a continuat de atunci fără încetare) despre rolul protestantismului în incubarea raționalității distinctive și a energiei achizitive care i-au conferit Occidentului capitalist îndelungata hegemonie asupra restului.

Această dezbatere, oricât de importantă, nu a fost principalul punct de vedere al lui Weber. Îl interesa în mod deosebit cuvântul Beruf, folosit de Martin Luther, în traducerea sa din Proverbe 22.29, pentru muncă sau comerț: „Vezi tu un om harnic în chemarea lui? El va sta în picioare înaintea împăraţilor“.

În loc să citeze din Geneză și cuvintele care descriau munca asemenea unui blestem aruncat asupra lui Adam la izgonirea din Grădina Edenului, Luther preferase să citeze din Proverbe, punând accent pe asocierea muncii cu demnitatea și mândria. În cuvântul Beruf exista forma verbală rufen, „a chema“. Folosind acest cuvânt, el a transformat înțelegerea protestantă a muncii, făcând din ea o chemare, o vocație, în loc de blestem. În opinia lui Luther, oamenii erau chemați de Dumnezeu la o vocație prin care, cu îndemânare și efort, să se dovedească demni de harul Domnului. Această viziune asupra muncii nu numai că ridica blestemul lui Adam, dar și transforma lumea însăși, dintr-un loc al exilului, într-un tărâm pe care omul putea să-și construiască o casă și să-și câștige mântuirea pentru viața de apoi. Weber a rezumat astfel înțelegerea sa asupra eticii protestante:

Numai în etica protestantă a vocației lumea, în ciuda tuturor imperfecțiunilor sale creaturale, are o semnificație unică și religioasă, ca obiect prin care cineva își îndeplinește îndatoririle, printr-un comportament rațional potrivit voinței unui zeu absolut transcendental.

Pentru Weber, imaginea finală a lui John Milton cu Adam și Eva ieșind împreună din Paradis, nici izgoniți, nici rușinați, ci luând în stăpânire o lume cu totul nouă, exprima speranța ce constituia esența credinței protestante:

Priviră ei în urmă — şi văzură

Cum toată partea dinspre răsărit

A Paradisului, odinioară

Lăcaşul lor cel fericit — se-arată

De para cea vâlvâitoare-ncinsă:

Stăteau în poartă chipuri de temut,

În mâini cu armele dogoritoare.

Firesc, vărsară lacrime atunci,

Dar iute le şi şterseră; acum

Le sta în faţă Lumea — să-şi aleagă

Un loc pentru odihnă-n ea, având

Drept călăuză însăşi Providenţa.

Şi mână-n mână ei, cu paşi înceţi,

Nesiguri paşi, trecură prin Eden,

Pe calea lor sihastră apucând[84].

Ultimele rânduri ale lui Milton exprimă o încredere senină că vocaţia omului, destinul nostru pe pământ, este să transforme lumea și să facă din ea casa noastră. Pentru Weber însă, ideea protestantă a vocației era plină de ambiguitate anxioasă. Cum ar putea un credincios să știe cu siguranță că și-a găsit o vocație pe placul Domnului?

Pare revelator pentru starea de spirit a lui Weber faptul că nu era atras de răspunsul plin de speranță al lui Milton sau de credința încrezătoare a lui Luther, ci de Jean Calvin, autorul celui mai intransigent dintre toate posibilele răspunsuri protestante la întrebare. Căci doctrina lui Calvin despre predestinare era cea care insista asupra faptului că oamenii ar trebui să muncească aici pe Pământ fără a avea certitudinea că vocația lor se va dovedi a fi demnă în ochii lui Dumnezeu. Pentru un adevărat calvinist, nimeni nu putea ști cu siguranță lucrul acesta — nici predicatorul, nici comunitatea credincioșilor din biserică —, deoarece nici ei nu aveau certitudinea alegerii, a mântuirii lui Dumnezeu. Ceea ce l-a frapat pe Weber până în adâncul inimii a fost „sentimentul unei nemaipomenite singurătăți

interioare“ a viziunii calviniste. Era o singurătate pe care a recunoscut-o ca fiind a lui.

Întotdeauna fusese atras de cele mai austere și îndepărtate concepții despre Dumnezeu, precum aceea pe care a găsit-o, de exemplu, în Cartea lui Iov. A remarcat că era „extraordinar de semnificativ“ faptul că, atunci când Iov a cerut ca vocea din vârtej să se justifice, la început Dumnezeu nu l-a considerat pe Iov demn de un răspuns.

Dacă Dumnezeu era cu adevărat așa cum îl descrisese Iov, atunci era imposibil să fii sigur că ai fost chemat către vocația ta. Weber a ajuns să creadă că a trăi în adevăr înseamnă să trăiești fără nicio consolare. La asta se referea când vorbea despre „scoaterea lumii de sub puterea vrăjii“. A trăi în ceea ce el numea „cosmosul capitalist“ însemna să trăiești fără credința că lucrarea ta în acel cosmos era plăcută în ochii lui Dumnezeu. Cu toate acestea, ideea că munca ar putea da sens unei vieți întregi a continuat să subziste, în memorie și în cultură, ca un reziduu nostalgic al unei credințe pe cale de dispariție. „Ideea de «obligaţie profesională»“, scria el, „bântuie prin viaţa noastră ca o fantomă a unor conţinuturi de credinţe religioase.“[85] Dacă munca nu mai era susținută de credință, ceea ce rămânea era o datorie lipsită de remușcări, fără scop.

În cuvintele deosebit de critice din finalul Eticii protestante, Weber citează ceea ce spunea Nietzsche despre omul modern — „specialişti fără spirit, oameni fără inimă dedaţi plăcerilor: acest nimic îşi închipuie că ar fi urcat o treaptă neatinsă vreodată de omenire“[86] —, lovindu-și spatele cu biciul disprețului.

Însă iată paradoxul: în cursul durerosului proces de descoperire a sinelui care a condus la sumbra concluzie a Eticii protestante, Weber a redescoperit satisfacțiile erudiției, plăcerea lecturii, euforia sentimentului neașteptat de a se înțelege nu numai pe sine, ci și vremurile în care trăia. În luciditatea pe care i-o conferise studierea cu asiduitate a textelor protestante, începea să se elibereze din stăpânirea depresiei și să-și regăsească drumul spre un echilibru precar.

Încă nu se putea întoarce la un post de profesor — și nu a făcut-o, vreme de încă cincisprezece ani —, dar confruntările polemice cu alți oameni de știință i-au dovedit că era superior intelectual adversarilor săi și că era destinat să stabilească un curs științific făcând abstracție de universitarii germani plictisitori ai timpului său. Profesorii erau specialiști limitați, în vreme ce el era marele gânditor care trecea de la o disciplină la alta — sociologie, economie și religie — și îndrăznea

să acopere, cum nu mai făcuse nimeni înaintea lui, golul spiritual scos de sub puterea vrăjii al modernității capitaliste.

Încrederea lui regăsită, care a atras la conferințele sale studenți din toată Germania, era susținută și de cultura masculină și naționalistă a timpului său. Soția sa era o feministă remarcabilă, însă el nu s-a aventurat niciodată în afara întunecatei cetăți a propriei masculinități. Când a izbucnit Primul Război Mondial, a fost cuprins de fervoarea naționalistă a vremii, ca și Freud, de altfel, pentru scurt timp, crezând în justețea cauzei țării sale și că patria fusese forțată să intre în război. Mai târziu, când a văzut trupe negre și asiatice, supuși ai imperiilor francez și britanic, luptând pe Frontul de Vest, a fost la fel de șovinist ca oricare dintre contemporanii săi, scriind cu dezgust că Germania este atacată de rase inferioare. Pentru un european alb din epoca sa, încrederea în sine depindea de ceea ce, privind retrospectiv, pare o combinație de superioritate rasială, șovinism național și masculinitate toxică.

Dar în noiembrie 1918, această viziune asupra lumii s-a prăbușit odată cu înfrângerea germană. Întreaga civilizație pe care o împărtășise cu Mahler, Freud și Nietzsche zăcea în ruine.

La München, unde locuia, fusese proclamată Republica Socialistă Bavareză. Împăratul fugise în exil. Străzile orașului erau pline de soldați demobilizați, dintre care unul se numea Adolf Hitler. Bande politice rivale de stânga și de dreapta instituiau baraje rutiere și se luptau între ele pe străzi. Moneda era devalorizată. Guvernul național din Berlin abia dacă-și făcea simțită existența, iar Germania se afla sub ocupația trupelor franceze, americane și britanice. Weber trăia acum sfârșitul lumii așa cum îl știa el, exact ceea ce trăiseră Boethius și clasa senatorială romană odată cu sfârșitul Imperiului Roman.

Cu toate acestea, spre deosebire de ei sau de majoritatea contemporanilor săi care s-au retras în depresie și exil interior, Weber a simțit că venise momentul lui. Distrugerea lumii sale părea să-l elibereze de inhibiții. Relația sa cu Else von Richthofen, o veche prietenă a soției sale, a pus capăt unei lungi perioade de impotență și a înflorit într-o relație pasională pe care Marianne a ajuns să o accepte cu o indulgență resemnată. Ajuns la cincizeci și ceva de ani, s-a aruncat în vâltoarea politică de la Weimar, luptând pentru acordarea de puteri sporite președintelui în noua constituție de la Weimar, sfătuind delegația germană la Conferința de la Versailles și, mai ales, ținând prelegeri studenților înspăimântați și dezorientați, care se înghesuiau să-i audă sfaturile despre cum să se orienteze

într-o lume ciudată și înspăimântătoare. Nu mai era doar un savant. Își găsise vocația de profet și clarvăzător.

În noiembrie 1917, când Germania încă nu fusese învinsă, dar revoluțiile ruse din februarie și octombrie își dezlănțuiau deja furia, Weber a fost invitat să țină o conferință despre „munca spirituală și intelectuală ca vocație“, în cadrul unei adunări a studenților liberali de stânga la Universitatea din München. Orice tânăr care se lansează într-o carieră, le-a spus el, trebuie să privească realitatea în față. Noroc, șansă, favoritism: toate acestea, mai degrabă decât meritul intelectual, determină succesul unei cariere universitare. Ori de câte ori emitea în trecut asemenea avertismente, spunea: „întotdeauna primiți același răspuns: firește, trăiesc doar pentru «vocația» mea“. Însă sentimentul unei chemări rareori supraviețuia deziluziei în fața favoritismului care predomina în viața academică.

Un tânăr savant ambițios ar putea tânji după o descoperire care să-i transforme înțelegerea lumii, însă tocmai ideea că știința ar putea descoperi adevărul existențial era în sine o iluzie:

În afară de tinerii cu aere de oameni maturi care încă mai pot fi găsiți în științele naturii, cine își imaginează în zilele noastre că o cunoaștere a astronomiei sau a biologiei, a fizicii și chimiei ne-ar putea învăța totul despre semnificația lumii?

Când scria Etica protestantă, Weber jelise declinul consolării religioase, însă acum era în război cu ideea de consolare indiferent de forma ei, în special ideea că știința modernă le-ar putea oferi oamenilor o imagine intențională a cosmosului. Le-a spus studenților că acum este de acord cu Lev Tolstoi: „Viața și moartea își pierduseră orice sens pentru o persoană civilizată“. Dacă bătrânii țărani de odinioară muriseră fără să se plângă, mulțumiți de cât trăiseră, omul modern era nesățios, ispitit de mitul progresului să creadă că viața ar putea fi îmbunătățită la nesfârșit. Omul modern nu ar putea avea niciodată „suficientă viață“ în acest sens, nicicând nu ar putea fi mulțumit cu realizările sale. După cum îi avertiza pe studenți, trebuiau să renunțe la orice speranță că ipotezele lor științifice aveau să fie confirmate. Dovezile finale s-ar putea afla la mii de ani distanță. Doar cine accepta cu stoicism acest lucru avea o adevărată vocație pentru știință. S-au realizat progrese în cunoaștere, le-a zis el studenților săi,

ceea ce nu avea însă puterea de a consola. În loc să dispere, le-a spus el, ar trebui să întreprindă lucrări ştiinţifice cu umilinţă, acceptând că, deşi munca lor oferea un beneficiu de durată, era puţin probabil ca ei să apuce să vadă lucrul acesta.

Weber părea să exulte în propria sa tristeţe profetică, aşa cum se manifesta pe o estradă în faţa unei generaţii de tineri germani înspăimântaţi, care încercau să înţeleagă dezastrul şi înfrângerea. Cândva retras într-o depresie profundă, implorându-şi mama să-l creadă că era un chin pentru el să susţină conferinţe, acum umplea sălile cu discursurile sale, recomandând o luciditate minimalistă ce lăuda, mai presus de toate, ceea ce el numea Sachlichkeit — realism obiectiv şi umilinţă.

În vremuri întunecate ca acestea, spunea Weber, cu toţii am fost asemenea străjerului din Cartea lui Isaia, capitolul 21, care asistă neputincios la căderea Babilonului, în vreme ce toţi zeii şi chipurile cioplite ale idolilor se prăbuşesc sfărâmându-se la pământ. Dar, din moment ce am trăit, a continuat el, „într-o epocă străină de Dumnezeu“, nu ne puteam aştepta ca Dumnezeu să ne mântuiască. A trebuit să ne luptăm cu „demonii“ din noi şi să găsim o vocaţie pe măsura cerinţelor vremii.

Acest mesaj, transmis în noiembrie 1917, a avut o rezonanţă şi mai profundă când, pe 23 ianuarie 1919, s-a adresat unei mari mulţimi de studenţi liberali de stânga, de la aceeaşi universitate, pe tema „politicii văzute ca vocaţie“.

Pe de o parte, le-a spus el studenţilor, erau liderii victorioşi de la Versailles, bărbaţi precum Clemenceau şi Lloyd George, cuprinşi de euforia victoriei, animaţi de implacabila convingere că Germania trebuie să plătească; de cealaltă parte erau politicieni conservatori germani, la fel de convinşi că Germania fusese înjunghiată în spate. Pe străzile din München şi Berlin, spartachiştii şi bolşevicii promiteau un viitor radios, doar dacă generalii şi exploatatorii capitalişti ar putea fi pedepsiţi. În timp ce Weber vorbea, aceste conflicte politice se precipitau spre un deznodământ sângeros. În zilele ce au urmat discursului său, bande paramilitare de extremă dreaptă aveau să-l execute pe Karl Liebknecht şi să arunce trupul Rosei Luxemburg într-un canal din Berlin.

Din toate părţile, a spus Weber, se dezlănţuia o etică a convingerii, o autointoxicare absolut nepăsătoare în privinţa consecinţelor şi indiferentă la costurile morale. Unde, sublinia el, era etica responsabilităţii, moderaţia cumpătată, capacitatea de a vedea lumea aşa cum este ea în realitate?

Trebuie să ne întrebăm, le-a zis el studenților, „ce fel de ființă umană ar trebui să fie cineva pentru a avea dreptul să perceapă spițele roții istoriei“. O asemenea vocație necesită o persoană cu „pasiune, simț al responsabilității și un simț al proporției“. Pasiunea însemna opusul „agitației sterile“ sau „romantismul a ceea ce trezește interesul din punct de vedere intelectual“. O asemenea persoană, a continuat el, trebuie să manifeste „capacitatea de a permite realităților să te influențeze, păstrând în același timp o liniște și un calm lăuntrice“. Weber era fascinat de charismă, însă îi disprețuia pe charismaticii agitatori, precum Hitler, care își învățau deja meseria pe străzile haotice și în berăriile din München. Politicienii charismatici pe care îi admira — iar aici visa la propria persoană — ar echilibra un simț al realității cu un simț dramatic al politicii ca teatru și spectacol. Acest lucru necesita o anumită „distanță“, un refuz de a te lăsa îmbătat de ovațiile publicului. Politica îl interesa obsesiv pe Weber tocmai pentru că era asaltată de tentații pe care el le înțelegea prea bine: setea de putere, vanitatea demagogiei și autointoxicația.

Într-o lume ce se prăbușește, vocația politicii era să-ți asumi responsabilitatea de a-i îndruma pe oamenii înspăimântați pe drumul spre viitor. În această luptă pentru viitor, spunea el, Predica de pe munte nu ar putea servi ca ghid mai mult decât Manifestul Partidului Comunist. Dacă am avea drept ghid doar etica creștină, s-ar putea să nu avem niciodată curajul să răspundem răului prin forță. Dacă credința într-un viitor comunist glorios ar fi ghidul nostru, a avertizat el, ideologia ne-ar prinde în capcana unei complicități cu răul.

Weber i-a avertizat pe tinerii săi ascultători că trebuie să renunțe la orice dorință de mântuire. Nu existau ancore sigure în credință sau ideologie, ci doar alegeri agonizante, asaltate de tentații de convingere, sete de putere și soluții violente. În finalul discursului său, și-a rezervat cele mai mari elogii acelora care au îmbrățișat politica arătând o maturitate cumpătată și o hotărâre de nezdruncinat:

Este extrem de impresionant când un om matur — indiferent dacă este tânăr sau bătrân —, care simte într-adevăr, din tot sufletul, responsabilitatea pe care o poartă pentru consecințele propriilor fapte și acționează conform unei etici a responsabilității, ajunge la un moment dat să spună: „Ăsta sunt, n-am ce face“.

Citând cuvintele pe care le-ar fi spus Martin Luther la Dieta de la Worms în 1521, aici, în cadrul unuia dintre ultimele discursuri din viața lui, Weber a revenit la idealul protestant al vocației. Însă era una lipsită de consolările credinței sau de certitudinile alegerii.

În încheierea discursului, le-a spus studenților că speră să se reîntâlnească cu ei peste un deceniu și să vadă ce făcuseră cu viața lor, dar se temea că va veni o „epocă a reacțiunii“ și că era pe cale să se aștearnă „o noapte polară, cu întunericul ei de gheață“. Aceste cuvinte, adeseori văzute ca o profeție, nu reprezentau de fapt propria disperare. Căci nu resimțea nimic de felul ăsta — mai degrabă se simțea cuprins de euforie, la gândul că și-a găsit în sfârșit vocația ca profet de estradă. Exaltarea l-a făcut ca, în încheiere, să le ceară studenților să nu uite „că niciodată nu s-ar fi obținut posibilul dacă oamenii nu ar fi încercat, iar și iar, să realizeze imposibilul în această lume“. Era consolarea speranței pe care le-o oferea acelor tineri, în acele vremuri întunecate, cu condiția ca ei să fie pregătiți să-și asume responsabilitățile politicii.

Când a coborât de pe scenă, la sfârșitul acestei prodigioase evocări a nopții polare, se pare că ar fi fost euforic. Și-a însoțit amanta, Else von Richthofen, la o reprezentație a operei Tannhäuser, iar mai târziu au gustat deliciile dragostei într-un vagon de cale ferată, în drum spre Karlsruhe. A redevenit profesor la München și și-a adunat scrierile despre Sociologia religiei și lucrările despre Economie și societate, care aveau să facă din opera lui un punct de plecare obligatoriu pentru o mare parte dintre științele sociale ale secolului XX. Când a murit, la vârsta de cincizeci și șase de ani, în timpul pandemiei de gripă, în iunie 1920, atât soția sa, Marianne, cât și Else i-au fost alături. Niciun gânditor al secolului XX nu fusese mai tulburat lăuntric de moartea lui Dumnezeu, mai afectat de pierderea consolărilor credinței și niciunul nu căutase cu mai multă înverșunare să imagineze o versiune secularizată a vocației, în care oamenii să găsească semnificația muncii lor fără a avea certitudinea harului lui Dumnezeu. Povara pe care și-a asumat-o și pe care le-a impus-o tuturor celor care îl citesc este în primul rând aceea de a înțelege că fiecare dintre noi trebuie să ne creăm scopul și speranța de a ne susține. Așa își descoperise vocația David Hume, însă pentru Weber, o asemenea validare internă și personală nu a fost niciodată de ajuns. Mai mult decât oricare alt gânditor, Weber a fost cel care ne-a făcut să ne întrebăm: Cum am putea fi siguri de vocația noastră, dacă s-ar dovedi că noi — și numai noi — am ales-o? În 1919 cel puțin, tocmai vremurile întunecate i-au dat răspunsul: vremurile însele l-au chemat să inspire următoarea generație să-și asume responsabilitatea, în loc să se lase cuprinsă de ură sau să se refugieze în

iluzie.

---

84 John Milton, Paradisul pierdut, traducere de Aurel Covaci, prefață și tabel cronologic de Petre Solomon, Minerva, București: 1972, pp. 453–454 (N.t.).

85 Max Weber, Etica protestantă și spiritul capitalismului, traducere de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, Humanitas, București: 2003, pp. 42, 135, 191 (N.t.).

86 Ibidem, p. 191 (N.t.).

Capitolul 14

Consolările martorului

Anna Ahmatova, Primo Levi și Miklós Radnóti

Suntem în Leningradul anului 1938. Un lung șir de femei, bine înfofolite din pricina frigului, se întinde la porţile închisorii Krestî, pe cheiul Arsenalnaia de pe malul Nevei. Femeile așteaptă în fiecare zi, însă adeseori porţile rămân închise. Unele vin la coadă de optsprezece luni. Nici măcar nu știu dacă bărbații le mai sunt închiși acolo sau pur și simplu au dispărut. Șirul continuă să crească. Este vremea când teroarea lui Ejov și-a atins apogeul: fiecare noapte aduce noi arestări. De obicei, femeile nu stau de vorbă, știind că nu pot avea încredere în nimeni. Zac pur și simplu într-o amorțeală înghețată, așteptând. Dar în această zi, două femei schimbă câteva cuvinte.

— Așa ceva ați putea descrie? îi șoptește una celeilalte.

— Pot, vine răspunsul de asemenea șoptit.

Apoi „ceva ca un zâmbet“ alunecă pe chipul primei femei.

Femeia care a pus întrebarea nu știa cine era cea care a răspuns — dar, din pură întâmplare, a găsit martorul care să salveze de la uitare realitatea acelui moment. Poeta Anna Ahmatova stătea la coadă la Krestî ca să-și vadă fiul, Lev Gumilev, aflat atunci în arest. La patruzeci și nouă de ani, era o văduvă săracă, nu avea voie să publice, trăia într-o cameră dintr-un apartament comunal amenajat în splendoarea decăzută a Palatului Șeremetiev.

Ahmatova și-a plasat amintirea scenei — la începutul Recviemului, ciclul poetic pe care l-a scris de-a lungul a douăzeci de ani pentru comemorarea victimelor (milioane) șterse de pe fața pământului sau chinuite în gulag de regimul lui Stalin:

Ţesut-am văl larg ce le poate cuprinde

Din biete, de ele şoptite, cuvinte.

Aminte mi-aduc pretutindeni mereu

De toate, de-ar fi să ajung iar la greu[87].

Recviem era monumentul pe care ea l-a ridicat în numele fiecărei femei care veghea în afara zidurilor închisorii din Rusia anilor 1930 şi în numele celor închişi, care aşteptau interogatoriul, tortura, exilul sau un glonţ în ceafă. Ea a declarat că, dacă avea să existe vreodată un monument ridicat în memoria ei, ar trebui să fie aşezat acolo, la porţile închisorii Krestî, unde stătuse şi aşteptase împreună cu ceilalţi.

Nu ştim dacă cealaltă femeie de la coadă a supravieţuit asediului Leningradului sau dacă şi-a mai văzut vreodată bărbatul pe care aştepta să-l ajute. Nu ştim nimic despre soarta sa, ne-a rămas doar zâmbetul ei — dar datorită poeziei, care a circulat în manuscris încă din anii 1940, fiind publicată în cele din urmă în anii 1960, ştim că îşi dorea din tot sufletul ca experienţa ei să fie salvată de la uitare. Mulţumită zâmbetului ei şi a geniului femeii care l-a văzut, a fost scrisă o poezie care îi obligă pe toţi cei care o citesc să nu uite niciodată:

Şi nu mai pot pricepe

Azi, cine-i fiară, cine om

Şi cazna când începe[88].

Unul dintre primii cititori ai Recviemului din Occident a fost Isaiah Berlin. Citise opera pe care Ahmatova o scrisese în anii tinereţii sale la Ţarskoe Selo înainte şi după Primul Război Mondial, până să fie interzisă. Pe când se afla la Leningrad în toamna anului 1945, într-o vizită ca oficialitate britanică, şi a descoperit că încă mai trăieşte, s-a dus să o vadă în camera goală din Palatul Şeremetiev. Era primul vizitator din Occident pe care Ahmatova l-a primit în douăzeci de ani. Cu o voce inexpresivă, i-a citit dintr-o copie manuscrisă a Recviemului:

Linul Don lin matca-şi spală,

Intră-n casă luna pală

Cu chipiul pe-o sprânceană,

Vede-o umbră, vede-o geană.

E bolnavă-această mamă,

Singură-i această mamă.

Soţu-i mort, dus bietul fiu,

Vă rugaţi să-i fie viu[89].

Îi citea lui Berlin în obscuritatea ce devenea încet-încet de nepătruns, dar la un moment dat s-a oprit, exclamând liniștită: „Nu, nu pot. Nu e bine, vii dintr-o societate de ființe umane, în timp ce noi aici suntem împărțiți în ființe umane și...“ A căzut într-o tăcere lungă. Mai târziu, în timp ce stăteau împreună, cuprinşi aproape de întuneric, fiul ei, Lev Gumilev, eliberat recent din închisoare, a intrat și toți trei au mâncat împreună o strachină cu cartofi reci. Vorbea, şi-a amintit mai târziu Berlin, „fără a căuta câtuşi de puţin să-și plângă de milă, ca o prințesă în exil, mândră, nefericită, inaccesibilă, cu o voce calmă și egală, folosind uneori cuvinte de o elocvență tulburătoare“. Odată cu sfârșitul războiului, având-şi fiul acasă și finalizând multe dintre poeziile din ciclul Recviemului, știa că dăduse glas suferinței poporului ei. Era o vocație pe care nu și-o alesese, o vocație care o făcea să se simtă la fel de dezolată ca femeile înnebunite din vremurile țariste, care se adunaseră sub turnul Kremlinului pentru a se jelui zadarnic, implorând eliberarea soților lor. Însă era o vocație pe care era pregătită să și-o asume. Așa cum spunea ea cu mândrie, nu a ales niciodată exilul sau evadarea, nu și-a întors nicicând privirea în fața ororilor și și-a îndeplinit datoria de martor.

Auschwitz, vara anului 1944. Într-o călduroasă după-amiază de duminică, doi tineri la vreo douăzeci și ceva de ani, unul din nordul Italiei, celălalt din Strasbourg, în Alsacia, traversează lagărul spre bucătării, ca să ia cazanul cu supă pentru baraca lor. Amândoi erau în lagăr de vreo șase luni și știau rutinele. Nu au încredere unul în celălalt pentru că aici nu poți avea încredere în nimeni, însă Jean l-a ales pe Primo să meargă împreună după supă. Este singurul moment când se mai pot dezmorți, o scurtă oră de evadare dintr-o rutină infernală de muncă epuizantă și degradantă într-un loc în care fumul crematoriilor colorează cerul.

Lagărul este o învălmășeală de limbi, maghiara și idișul fiind proeminente, însă cei doi conversează în franceză și germană. Când Jean, francezul, spune că i-ar plăcea să învețe italiana, Primo, spre propria sa surpriză, începe să recite câteva fragmente din Canto 26 din Infernul lui Dante pe care le memorase în liceu. Cântul spune povestea eroului grec Ulise care ajunge la Coloanele lui Hercule și își îndeamnă echipajul epuizat să meargă mai departe, să navigheze dincolo de coloane, în largul mării. Pe măsură ce italianul își amintește versurile, fragment cu fragment, Jean încearcă să le găsească cea mai bună traducere: mare aperto ar trebui să fie „întinsul mării“? Apare un Blockführer pe bicicletă. Încremenesc în poziție de drepți și-și scot beretele. După ce trece, își reiau ocupația. Când Ulise „o pornește“ în larg, ei se întreabă dacă misi me („plecai eu“) al lui Dante ar trebui redat ca je me mis în franceză. Apoi, cu un sentiment tot mai intens că împărtășesc un text care conține o promisiune a libertății, Primo își amintește versurile-cheie — îndemnul lui Ulise, care încearcă să-și convingă echipajul să treacă dincolo de Coloanele lui Hercule, dincolo de lumea cunoscută —

Voi fii sunteți ai nobilei semințe

Și nu născuți spre trai de dobitoc,

ci-onoare să căutați și cunoștințe![90]

Când aceste versuri se înalță din profunzimea memoriei sale, Primo se simte ca și când le-ar fi auzit pentru prima dată, ca izbucnirea unei trâmbițe, de parc-ar fi fost vocea lui Dumnezeu. Jean îl roagă să le repete și să spună restul cântului,

deoarece se apropiau de bucătărie. Primo se străduieşte să-şi amintească ultimele versuri. Închide ochii, îşi muşcă un deget — dar degeaba. Bucătarii strigă „supă de varză“ în germană şi maghiară, iar în spatele lor se înghesuie purtătorii de cazane de la celelalte barăci.

În relatarea acestei scene, Primo Levi nu ne spune dacă a reuşit să-şi amintească finalul cântului. Ceea ce contează este că acele cuvinte le-au amintit celor doi prizonieri că nu s-au născut să fie brute şi că dincolo de gardul de sârmă ghimpată exista o altă lume, unde într-o zi ar putea trăi ca oameni adevăraţi.

Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care a simţit un asemenea val de exaltare, dar trebuie să ne amintim şi cum se încheie de fapt povestea lui Dante. Ulise şi echipajul său au navigat dincolo de Coloanele lui Hercule, pe întinsul mării. Călătoria lor nebunească a continuat în tenebre. N-au mai văzut stelele şi luna, iar apoi a izbucnit o furtună şi chiar în clipa când au văzut o insulă înălţându-se deasupra lor, vasul a naufragiat, s-a răsturnat şi tot echipajul s-a înecat. Ultimul vers din cântul lui Dante despre Ulise spune:

Şi-adâncul mării peste noi se-ntinse[91].

Ungaria, octombrie 1944. Muncitorii agricoli se opresc din munca lor la câmp pentru a urmări o coloană de bărbaţi care treceau pe drum, o brigadă a Serviciului Muncii din Ungaria, alcătuită în cea mai mare parte din evrei, care se întorceau de la o mină de cupru din Serbia, străbătând zona rurală maghiară. Hainele de lucru pe care le poartă sunt zdrenţuite; un râu de corpuri maro şi cenuşii, unii se poticnesc şi cad, alţii se luptă să-şi ridice semenii şi să-i poarte mai departe. Gardieni în uniformă, majoritatea maghiari, sub controlul SS-ului german, patrulează de-a lungul coloanei, iar muncitorii care se uită văd bărbaţi căzând în şanţ, aud răsunând împuşcături, până când coloana dispare dincolo de orizont.

Împleticindu-se, unul dintre prizonieri aşază cuvinte laolaltă, combină fraze şi le memorează. Mărşăluiesc de zile întregi. În depărtare, pot auzi tunetul diviziilor ruseşti care se apropie. Războiul se va încheia curând, în mod sigur, şi vor ajunge acasă la familiile lor. Noaptea, întins pe pământul gol dintr-o cărămidărie,

printre ceilalţi bărbaţi zdrenţăroşi care dorm, scoate un carneţel şi scrie şapte rânduri, meticulos şi îngrijit, evocându-i pe muncitorii de pe câmp care îi priviseră trecând. Cu ironie laconică, intitulează poezia „Carte poştală ilustrată“:

La nouă kilometri, vălul de foc

Căpiţă de fân, gospodărie, fermă.

La marginea câmpului, ţăranii, tăcuţi, fumează

Lulele împotriva fricii de rău.

Aici: un lac ciufulit doar de pasul

Unei păstoriţe mărunţele este ceea ce oile ciufulite

Beau în smerenia lor.

A făcut rost de carneţel dând la schimb ultimele sale ţigări unor ţărani sârbi care veniseră la gardul de sârmă ghimpată al lagărului de la Heidenau. În marşul spre casă, continuă să scrie în speranţa că îşi va revedea soţia, pe Fanni. Despre ea, notase: „tu, cu calmul tău, ca apăsarea şi convingerea fermă a unui psalm“. Împleticindu-se, visează la ea, la verande, la gem de prune, la liniştea verii târzii în grădinile pătate de soare.

A supravieţuit luni întregi muncind din greu în mina de cupru, iar când gardienii le-au ordonat să pornească la drum, s-a gândit, probabil, că va ajunge acasă — dar pe măsură ce zilele trec, începe să-şi dea seama care este realitatea. În noaptea de 7–8 octombrie 1944, la o cărămidărie din Serbia, în apropierea graniţei cu Ungaria, gardienii SS le ordonă prizonierilor să se culce la pământ şi să-şi golească buzunarele de obiectele de valoare. Şi mitraliază jumătate dintre prizonieri. Un violonist de cabaret din Budapesta cade în genunchi şi, în timp ce prizonierul încearcă să-l ajute, gardienii îl împuşcă pe violonist în gât. Prizonierul cade lângă el şi rămâne neclintit, fără a face nici cea mai mică mişcare. Îl aude pe gardian vorbind în germană chiar deasupra capului său. Gardienii SS şi acoliţii lor maghiari îi forţează pe supravieţuitori să se ridice în

picioare pentru a continua marşul. Nu se duc acasă, îşi dau seama acum de lucrul ăsta, ci se îndreaptă spre lagărele de muncă din Germania. Până pe 24 octombrie au străbătut jumătate din Ungaria, iar el are timp, noaptea, să mai scrie o „Carte poştală ilustrată“:

Boilor le curg balele amestecate cu sânge

Fiecare dintre noi urinează sânge.

Echipa stă ciorchine, puturoasă, înnebunită.

Moartea, hidoasă, suflă deasupra capetelor.

Acum se îndreaptă spre nord-est, spre graniţa cu Reichul german. Gardienii îi opresc să înnopteze pe pista unui aerodrom abandonat; şi, în timp ce oamenii rămaşi se întind pe jos să doarmă, prizonierul ia o bucată de carton pe care o găsise pe drum — pe spate, o reclamă la ulei din ficat de cod — şi mai scrie o „Carte poştală ilustrată“, în care descrie întâlnirea cu moartea din urmă cu câteva zile:

Am căzut lângă el, iar trupul i s-a-ntors

Înţepenit deja ca o coardă ce se frânge,

Împuşcat în gât. „Aşa vei sfârşi şi tu.“

Mi-am şoptit: „Stai liniştit, nemişcat.

Acum răbdarea înfloreşte în moarte“. Şi am auzit

Der springt noch auf, deasupra, şi foarte aproape.

Sânge amestecat cu noroi mi se usca pe ureche.

Copiază cele șapte rânduri în carneţel şi pune data de 31 octombrie 1944. Este ultima însemnare. Unul dintre supraviețuitorii coloanei, care s-a întors din Germania, a spus ulterior că ultima dată l-a văzut pe prizonier, singur pe pista aerodromului, uitându-se la ghetele lui scâlciate.

Pe 8 noiembrie, gardienii maghiari au umplut două căruțe cu prizonieri care nu mai puteau să meargă, printre care se afla și poetul, și i-au dus la spitalele dintr-un orășel de lângă granița germano-ungară. Spitalele i-au dat deoparte pe muribunzi. Apoi cei patru gardieni maghiari au rostogolit căruțele în pădurea din afara orașului, i-au împușcat pe prizonieri în ceafă și le-au aruncat trupurile într-o groapă săpată la repezeală.

În august 1946, soția poetului, Fanni, a fost informată că trupurile au fost exhumate și că unele dintre obiectele personale ale soțului ei au fost găsite în apropierea orașului în care fusese văzut ultima dată în viață. Obiectele respective fuseseră lăsate unui măcelar din partea locului, liderul comunității evreiești din oraș. Când s-a dus la măcelărie, i s-a înmânat un colet învelit în hârtie maro. L-a desfăcut, iar înăuntru a găsit un portofel în care era o fotografie cu ei doi, carnetul de asigurări sociale, o fotografie a mamei sale din tinerețe și carneţelul. Pe pagina interioară era un mesaj (scris în cinci limbi — maghiară, engleză, franceză, germană și sârbo-croată) prin care poetul informa pe oricine îl găsea că respectivul carneţel conţinea opera unui poet maghiar. Când Fanni a întors paginile, a descoperit „Cărțile poștale“, cu scrisul lui ferm și uniform.

Fanni nu a recuperat niciodată trupul soțului ei pentru a-l înmormânta așa cum s-ar fi cuvenit, însă a trăit suficient de mult pentru a prinde vremurile când Miklós Radnóti a fost recunoscut drept unul dintre cei mai mari poeți din Ungaria și din Europa. A existat într-adevăr un răspuns la ultimul vers al uneia dintre poeziile sale: „Dar spune-mi, opera a supraviețuit?“ Poezia sa este predată în școlile maghiare până în ziua de azi. Mărturia lui a făcut, de asemenea, ca suferința camarazilor săi din brigada Serviciului Muncii să nu fie dată uitării. La fel ca Ahmatova, ca Levi, actul mărturiei sale era și o judecată pe care țările lor încă ezită să o accepte. Opera lui Radnóti a fost inclusă în canonul național, însă rămâne faptul incomod că gardienii care l-au ucis erau maghiari.

La începutul anilor 2000, când Fanni trecuse bine de optzeci de ani, biograful soțului ei a întrebat-o dacă durerea pierderii lui s-a diminuat în timp. Ea a clătinat din cap. Știa, a continuat biograful, poezia lui Emily Dickinson?

Ei spun că „timpul alină“ —

Timpul nicicând n-a alinat;

O suferință reală întărește,

Așa cum fac tendoanele, cu vârsta.

Timpul e un test al suferinței,

Nu un remediu.

Și de se dovedește astfel înseamnă

Că nici boală n-a existat vreodată.

Fanni a dat iarăși din cap. Da, știa poezia.

Pentru oricine s-a născut în deceniul de după sfârșitul războiului, cum este cazul meu, aceste personalități — și alți martori ale celor două tiranii din secolul XX — au devenit repere ale judecății morale. Ne-am îndreptat spre ei pentru a înțelege istoria din care au venit părinții noștri și din care a apărut propria noastră lume. A fost un trecut care a pus capăt oricărei posibilități, cel puțin pentru mine, de a putea fi consolat vreodată de credința lui Condorcet în progres sau de credința lui Marx în revoluție.

Ceea ce au îndurat acești supraviețuitori le-a conferit autoritatea acordată cândva sfinților. Doar că, firește, ei nu voiau să fie considerați sfinți. Totuși, nu m-am putut abține să nu mă gândesc la ei în acest fel, deoarece exercitau autoritatea morală a sfinților. La fel ca ei, suferiseră pentru o credință, nu o credință în paradis sau mântuire, ci mai degrabă o convingere neclintită că iadul există și că ei aveau obligația de a-i face cronica.

Actul mărturiei lor nu a fost doar o revendicare a artei, ci și o afirmare a

fidelității față de o tradiție care se întinde înapoi în timp, până la Dante, de pildă, al cărui curaj în exil, în urmă cu șase sute de ani, îi inspirase atât pe Ahmatova, cât și pe Levi. A scrie poezie însemna să-și afirme apartenența la o comunitate de martori care, de-a lungul secolelor, a dat sens proiectului uman în ansamblul său, iar dacă a reușit acest lucru, era o comunitate care, sperau ei, avea să se extindă în viitor.

Consolarea, așa cum o înțeleg eu aici, a fost pentru ei o formă de speranță politică. Au vrut să câștige bătălia politică vitală a viitorului, asupra semnificației pe care națiunile și popoarele lor aveau să o dea groazei pe care o îndură seră. Au vrut ca victimele să nu fie date uitării și să se asigure că torționarii lor cândva atotputernici vor fi țintuiți la stâlpul infamiei.

Convingerea lor înflăcărată că istoria nu va uita suferința pe care o consemnaseră era un gând consolator — și nu doar pentru ei. Noi, cititorii lor, sperăm, de asemenea, că istoriei i se conferă sens în virtutea curajului lor exemplar. Ei smulseseră poezia din suferință; păstraseră amintirea celor persecutați; păstraseră credința, prin intermediul scrisului, cu luciditate, în mijlocul terorii.

Măreția spiritului lor, ambiția de a-și aminti ne-au consolat pentru vina că suntem membri ai unei familii umane care le-a provocat o asemenea suferință. Ne-am permis să credem că actele mărturiei lor ar putea cumpăni grozăvia pe care au descris-o, de parcă amintirea eroică a unei femei din afara închisorii ar putea compensa ce s-a întâmplat în spatele porților sale și arhipelagul de opresiune din care a fost parte. În modul de gândire al generației mele sau cel puțin în al meu, exista o dorință ascunsă de absolvire. Plătind tribut măreției spiritului lor, ne-am însușit măreția lor ca și când ar fi fost a noastră.

Au fost și sfinți, pentru că aveau încredere în noi, generațiile care aveau să vină după ei. Ar fi cedat, cu siguranță, dacă nu ar fi fost convinși că scrierile lor vor supraviețui și vor găsi cititori care să le poarte adevărurile în inimă. Au sperat chiar, așa cum fac sfinții, că credința noastră va muta munții, că odată ce le-am cuprins adevărul în inimile noastre, astfel de suferințe nu se vor mai repeta nicicând.

Noi am fost consolarea lor. Când compuneau versuri în timpul marșurilor morții, când își aminteau poezii în lagăre, când îi comemorau pe toți cei care au vegheat în frig, erau susținuți de speranța că noi — generațiile următoare — vom avea grijă ca ei să nu fi spus adevărul în zadar. Erau consolați de gândul că ne vom

aminti de ei.

Dar aşa să fie, oare?

Ultimii supravieţuitori ai Holocaustului şi ai terorii staliniste sunt pe cale să moară, iar ceea ce ei au îndurat trece din memorie în domeniul contestat al istoriei — şi de acolo, pe tărâmul şi mai incert al opiniei. Din ce în ce mai mulţi oameni cred că au efectiv de ales dacă să creadă sau nu că s-au întâmplat aceste lucruri. Conducătorul Rusiei de astăzi, al cărui tată a lucrat pentru ucigaşii lui Stalin, a făcut din nostalgia după Stalin ideologia oficială a regimului său. El a spus că distrugerea Imperiului Sovietic a fost cea mai mare catastrofă a secolului XX. Sărmana Ahmatova — nu poţi decât să te bucuri că a murit fără să ştie cât de lipsiţi de credinţă vor fi moştenitorii ei.

Asemenea moştenitori necredincioşi — din rândul cărora fac parte şi indivizi care neagă Holocaustul, antisemiţi, rasişti şi instigatori la ură — ne obligă să ne întrebăm dacă nu cumva încrederea acestor sfinţi a fost nepotrivită. Cei din generaţia mea, care au ajuns la vârsta adultă educaţi în mărturia lor implacabilă, pot resimţi acum ceva asemănător ruşinii. Am devenit martori reticenţi ai creării unei noi realităţi alternative în care nu sunt crezute mărturiile şi suferinţele lor.

Dacă ar fi câştigat bătălia credinţa lor, sloganul atât de popular cândva — Never Again („Să nu se mai repete niciodată“) — nu ar mai suna astăzi atât de lipsit de sens. Nu s-ar fi repetat noi genocide. S-a dovedit că această crimă nu a fost o ruptură elementară cu istoria, ci reconstituirea unei tentaţii istorice persistente de a crea prin forţă o lume fără duşmani. Stalin şi Hitler au înţeles atracţia acestei utopii, care în secolul XX a captivat milioane de credincioşi. Aceeaşi utopie demonică e foarte probabil să rămână o tentaţie permanentă în politică în secolul XXI şi dincolo de el.

Într-adevăr, aşa cum niciunul dintre aceşti sfinţi nu a trăit să vadă cine ar putea fi moştenitorii lor, tot astfel niciunul dintre noi nu va trăi să vadă cum se va termina povestea vremurilor noastre. Istoria nu poate oferi consolări pentru că nu se termină niciodată, iar semnificaţia ei nu este nicicând stabilită, nici măcar de martori eroici şi curajoşi precum aceştia. E posibil ca istoria să nu ofere consolare, dar ne lasă îndatoriri. Din moment ce ei au crezut în noi, ar trebui să ne păstrăm încrederea în ei şi să apărăm adevărurile pe care ni le-au lăsat moştenire.

Spre sfârşitul vieţii sale, Primo Levi a scris o incomparabilă lucrare, I sommersi e i salvati (Cei aleşi şi cei damnaţi), despre ce înseamnă să fii martor. Începe cu un epigraf din Coleridge:

De-atunci, la ceasuri negândite,

Durerea mă străpunge iară,

Și cât spun groaznica poveste,

Ea inima mi-o împresoară[92].

Levi a trăit suficient de mult ca să-i vadă murind pe mulţi dintre colegii săi supravieţuitori şi ca să asiste la transformarea treptată a Holocaustului dintr-o amintire trăită într-un fapt istoric, iar apoi, mai tulburător, într-un mit. Nu s-a cruţat în lupta împotriva acestui val de amnezie şi distorsiuni deliberate. A răspuns scrisorilor unor germani care i-au transmis reacţii ignare sau mistificatoare la cărţile sale. A fost în şcoli, unde a învăţat să-i asculte răbdător pe copii întrebându-l, cu vocile lor subţirele, cum de nu reuşise să scape. Unui băieţel nu-i venea să creadă că evadarea era imposibilă. Aşa încât Levi i-a schiţat o hartă a lagărului, pe care a marcat gardurile de sârmă ghimpată şi posturile de gardă. Însă băieţelul tot nu era convins. „Aşa trebuia să faceţi“, a spus el — şi, cu câteva săgeţi şi linii apăsate, a încercat să-i arate lui Levi cum. În această şi în multe alte întâlniri, Levi, ca martor, a trebuit să se lupte cu neîncrederea în existenţa răului, care este principala iluzie a unei vieţi fericite.

El disprețuia kitschul moral care făcea din toți supraviețuitorii Holocaustului niște eroi. Știa că lucrurile se desfășuraseră altfel. A relatat despre „zona cenușie“, lumea ambiguă a compromisului în care a trăit ca om de știință salvat de crematoriu datorită abilităţilor sale tehnice. A recunoscut chiar că în anul petrecut la Auschwitz s-a simţit extraordinar de plin de viaţă. Şi-a văzut propria supravieţuire ca pe un privilegiu de care-i era ruşine. A ajuns să fie convins că cei mai buni se înecaseră, pe când cei mai răi fuseseră salvaţi. S-a luptat cu ruşinea din primul moment al eliberării, în acea zi de ianuarie 1945, când soldaţi ruşi călări au trecut de gardurile de sârmă ghimpată şi au intrat în lagăr, unde au dat peste oameni prăpădiţi în haine vărgate zdrenţuite, agonizând în zăpada

murdară. Levi a văzut în ochii salvatorilor săi o jenă profundă, de parcă n-ar fi vrut să accepte că și acei prizonieri erau oameni.

Nu a încetat niciodată să se gândească la responsabilităţile pe care le avea ca martor, nu a încetat niciodată să-și pună întrebări cu privire la rolul pe care și-l asumase fără tragere de inimă. Când un coleg de prizonierat cu care s-a întâlnit i-a spus că Providența l-a salvat pentru a fi un astfel de martor, Levi și-a amintit cu amărăciune: „O asemenea părere mi s-a părut monstruoasă. M-a durut ca atunci când cineva atinge un nerv expus și mi-a stârnit îndoiala despre care am vorbit mai înainte: aș putea fi în viață în locul altuia, în detrimentul altuia“.

În 1988, epuizat și deprimat din cauza vârstei, a unei operații recente de prostată și de povara neîncetată a îngrijirii atât a mamei sale în vârstă, cât și a soacrei sale, Levi și-a luat viața, aruncându-se în gol în casa scărilor din imobilul în care se afla apartamentul său din Torino, unde trăise cea mai mare parte a vieții lui. Mulți dintre cititorii săi au fost decepționați de faptul că renunțase, că rolul său de martor nu i-a mai dat motiv să continue. Un astfel de cititor a scris la vremea aceea:

Nimeni nu vrea să creadă [că s-a sinucis], nu doar de dragul său, ci pentru noi. Era ca și cum Primo Levi ne-ar fi luminat — a fost aproape singura ființă umană care a făcut lucrul ăsta, în cel mai rău loc și în cel mai rău timp. Este ca și cum... ne-a ajutat să ne recâștigăm stima de sine. Iar dacă a renunțat el însuși la lumina aceea, asta nu însemna oare că nu mai credea în ea — că nu mai credea în noi?

Purtase atâtea poveri... N-ar fi trebuit să i se ceară să o mai poarte și pe aceea.

---

87 „Epilog“, în Anna Ahmatova, Recviem, traducere de Ilie Bădicuț, text reprodus din revista Euchronia, nr. 1, 1992 (N.t.).

88 „Introducere V“, în ibidem (N.t.).

89 „Introducere II“, în ibidem (N.t.).

90 Dante, Divina comedie, ed. cit., Infernul XXVI, 118–120, p. 227 (N.t.).

91 Ibidem, 142, p. 228 (N.t.).

92 Traducere de Procopie P. Clonțea, Editura Institutul European, Iași: 2005, p. 97, vezi Cei aleși și cei damnați, Art, București: 2019, p. 5. (N.r.)

Capitolul 15

A trăi în afara harului

Albert Camus, Ciuma

În ianuarie 1942, în orașul Oran din nordul Africii, un jurnalist și scriitor în vârstă de douăzeci și opt de ani, care din adolescență se luptase cu tuberculoza, a început să scuipe sânge. Soția lui, Francine, l-a dus de urgență la un medic. Cu un ac, dr. Cohen i-a injectat azot în cavitatea toracică pentru a-i dezumfla plămânul, un tratament despre care la vremea aceea se credea că-i oferă organului bolnav șansa de a se recupera. Când a ajuns acasă, scriitorul a șoptit: „În momentul acela credeam că totul s-a sfârșit“. Dr. Cohen i-a spus că cea mai bună speranță de vindecare era să scape de climatul umed din Oran și să meargă să se odihnească și să se refacă în aerul de munte. Niște rude de-ale lui Francine i-au recomandat un sat îndepărtat din centrul Franței. Le-au trebuit opt luni ca să ajungă acolo, însă în august se instalaseră în Le Panelier, un cătun aflat pe înălțimile lanțului muntos Vivarais, înconjurat de o perdea de pini cocoțați pe creste, la o femeie amabilă care le-a oferit casă și masă.

În octombrie se simțea mai bine, iar Francine s-a întors la postul de profesoară din Oran, în timp ce el își încheia perioada de cură și odihnă la munte. Pe 7 noiembrie, forțele britanice și americane au debarcat în nordul Africii, iar patru zile mai târziu germanii au ocupat tot teritoriul Franței. Își făcuse rezervare ca să se întoarcă acasă, dar acum nici nu se mai putea pune problema. Scriitorul era prins într-un cătun îndepărtat, într-un peisaj străin, departe de familie și de soarele, apa și lumina Mediteranei aflate sub ocupație germană.

Aici, singur cu boala sa, Albert Camus a început să scrie Ciuma. Publicase deja Străinul și Mitul lui Sisif, însă temele primelor două cărți — exilul în propria viață, prăpastia dintre nevoia unui om de a înțelege „și tăcerea nerațională a lumii“ — nu mai erau abstracții literare. Deveniseră realitatea sa. În caietele lui, s-a străduit, după cum a spus, să mențină „unitatea personalității sale“. Pentru prima dată, trăia ca într-un exil adevărat, nu unul metaforic, rupt de cele două legături care dăduseră sens vieții sale — mama și soția sa. De fiecare dată când tușea și simțea gustul sângelui, avea senzația că viața îl părăsește. În caietul său, a căutat să găsească cuvintele potrivite pentru dezolarea sa:

Ceea ce luminează lumea şi o face suportabilă este sentimentul obişnuit pe care îl avem din legăturile noastre cu ea — şi îndeosebi de ceea ce ne uneşte cu fiinţele. […] Dar în zilele când dobândim conştiinţa [...] că majoritatea lor stau cu spatele spre noi […], când ne imaginăm astfel tot ce este întâmplător, joc al circumstanţelor în ceea ce numim o iubire sau o prietenie, atunci lumea se întoarce în noaptea ei, iar noi înşine în frigul imens din care ne scosese pentru o clipă tandreţea omenească[93].

Între noiembrie 1942 şi septembrie 1943, când a plecat la Paris pentru o slujbă oferită de Gaston Gallimard, editorul său, tânărul scriitor a căutat singura consolare pe care o avea la îndemână: să dea sens unor experienţe care, altfel, l-ar fi copleşit.

Dacă procesul prin care un scriitor se consolează aşternând cuvinte pe o pagină este unul misterios, cu atât mai mult este acela prin care găseşte metafore care îi permit să-şi reprezinte propria suferinţă. E greu de descoperit modul în care ideea ciumei a ajuns să constituie o preocupare a gândurilor lui Camus. Făcuse însemnări despre o epidemie de tifos din Algeria în 1941 şi notase în caiet o formulare ciudată, la peste liberatrice, o referinţă la un eseu despre teatru scris de Antonin Artaud în anii 1930. Cum ar putea fi o ciumă eliberatoare? Poate pentru că lupta împotriva ei ar putea da un scop vieţilor dezordonate.

Camus a început să vadă ocupaţia germană ca pe o ciumă, o infestare morală ce aruncă toată lumea într-o stare de izolare şi suspiciune reciprocă. După cum nota în caietul său:

Să zicem un tifos, o ciumă, se mai întâmplă, s-a mai văzut. E oarecum în firea lucrurilor. Ei bine, totul s-a schimbat, şi de astă dată pustiul vine la tine[94].

A început să citească lucrări ale deşertului, din profeţii Vechiului Testament care chemaseră ciuma ca pedeapsă a lui Dumnezeu pentru neascultarea omului. A copiat Leviticul 26.25: „Voi aduce asupra voastră sabie răzbunătoare, ca să răzbune legământul. Iar dacă vă veţi ascunde în cetăţile voastre, voi trimite asupra voastră molimă şi veţi fi daţi în mâinile vrăjmaşului“.

În timp ce citea din profeții Vechiului Testament care, ca și el, se întrebaseră cum ar putea molima să facă parte dintr-o lume ordonată de un Dumnezeu drept, credea că a înțeles cumplitele lor teodicee. „Omul a avut tăria de-a ajunge egalul lui Dumnezeu“, a scris, „și Dumnezeu s-a temut de el și l-a menținut în robie.“[95] Dar dacă molimele fuseseră multă vreme înțelese ca pedepse pentru orgoliul uman, ce se întâmplă cu ciumele de astăzi? Cum poate fi înțeleasă catastrofa ocupației și a înfrângerii? Cum de s-a aruncat Europa într-o asemenea cruzime și violență? În jurul său, în presa colaboraționistă, chiar și în aceea a Rezistenței, francezi descurajați ajungeau la concluzia că meritaseră înfrângerea din 1940. Întrebarea profetului evreu — cum să dai sens mâniei implacabile, dacă nu a lui Dumnezeu, atunci a istoriei? — îi frământa acum pe toți.

Camus a citit cu un sentiment tot mai intens de îndrumare, urmând pistele din notele de subsol, amintindu-și texte din vremea liceului, apoi de la Universitatea din Alger: relatări despre ciuma din Marsilia anului 1720, ciuma din Florența, care a servit drept cadru pentru Decameronul lui Boccaccio, ciumele în Spania, care au dus la persecutarea evreilor, și recentele relatări jurnalistice despre ciumele din China, din urmă cu doar douăzeci de ani. În Jurnal din anul ciumei al lui Daniel Defoe, publicat în 1722, a găsit o frază pe care a folosit-o ca epigraf pentru Ciuma:

Poţi tot atât de bine să înfăţişezi un fel de întemniţare prin altul, cum poţi să înfăţişezi orice lucru care există cu adevărat prin ceva care nu există[96].

El se afla într-o dublă întemnițare — boala și ocupația —, iar singurul remediu era să se șteargă din ea, „să înfăţişeze un fel de întemniţare prin altul“. S-a inspirat din Moby Dick, de Melville, unde a găsit un mod de a organiza o întreagă ficțiune în jurul unei singure metafore. A citit romanul cu aviditate, iar când nu mai putea citi, rătăcea pe cărările vălurite din jurul cătunului Le Panelier, urmărind frunzele purtate de vânt peste pășunile abrupte din munți. Venea acasă și, în încăperile întunecate ale fermei unde era cazat, scria: „Acest vânt ciudat care aleargă întotdeauna la marginea pădurii. Curios ideal al omului: în sânul naturii, să-și facă un apartament“[97]. Acasă, în nordul Africii, înotul în apa mării îi oferise o uniune perfectă cu natura. Acum mergea singur pe câmpurile udate de ploaie, la o mie de mile de casă.

Pentru ca ficțiunea să prindă viață, și-a folosit amintirile despre Oran: mirosul străzilor înguste, obloanele peste care se revarsă lumina soarelui, pălăvrăgeala din cafenele, băile de soare la dune, în pielea goală, băutul limonadei și înțepătura bulelor carbogazoase resimțită în gât. Trebuia să evite să se lase antrenat într-o nostalgie lipsită de speranță, să se ferească de amintirile de familie — impermeabilele supradimensionate pe care i le cumpăra bunica lui feroce, mătușa lui croitoreasă numărând nasturi pe masă, sărăcia sumbră a camerei mamei sale din Alger. A reușit să integreze chiar această luptă cu memoria în cartea care, încet-încet, prindea contur:

Da, era chiar sentimentul exilului, acest gol pe care-l purtam mereu în noi, această emoţie precisă, dorinţa nesocotită de a ne întoarce în urmă sau, dimpotrivă, de a grăbi mersul timpului, aceste săgeţi arzătoare ale memoriei[98].

Creând primele scene ale romanului, când ciuma se abate asupra Oranului, Camus a apelat la propria conștientizare chinuită a iluziilor despre continuitate și stabilitate care fuseseră spulberate când soția sa a plecat și a început ocupația germană:

Mame şi copii, soţi, amanţi care crezuseră cu câteva zile mai înainte că se despart doar vremelnic, care se îmbrăţişaseră pe peronul gării noastre dându-şi câteva sfaturi, siguri că se vor revedea câteva zile sau câteva săptămâni mai târziu, dominaţi de stupida încredere omenească, abia distraşi prin această plecare de la preocupările lor obişnuite, se văzură dintr-odată despărţiţi fără speranţă, opriţi să se regăsească sau să comunice între ei[99].

În loc să rămână captiv ideii că propria situație era specială pentru el însuși, a început să înțeleagă că și-a împărtășit soarta cu ceilalți. Când s-a dus cu trenul în sinistrul oraș industrial Saint-Étienne pentru pneumotorax, și-a analizat colegii de compartiment cu o nouă curiozitate, urmărind în special un cuplu de țărani în vârstă, „ea numai zbârcituri, el cu fața netedă, luminată de doi ochi limpezi și de-o mustață albă“, îmbrăcați în haine lucioase și cârpite, ținând strâns niște

geamantane ponosite[100]. A început să treacă dincolo de egocentrismul solitar, cuprins de o compasiune efemeră, o sclipire timpurie de solidaritate cu străinii.

În nordul Africii, ca tânăr marginalizat extraordinar de înzestrat, scrisese despre absurd; acum îl trăia. Știa că trebuie să găsească o modalitate de a surprinde ceea ce însemna să trăiești într-o epocă lipsită de speranță, fără istoric, fără perspective de evadare. Treptat, a renunțat la dezangajarea necombatantului care fusese posibilă în Oran. Nu mai suporta să fie spectator.

Voia să facă o declarație, dar nu despre el însuși, ci despre situația omului: despre construirea unui adăpost și a unei case, despre cultivarea unor relații de prietenie și de iubire și despre cum, dintr-odată, pe neașteptate, acestea puteau fi rupte. După cum a notat în caietul său în noiembrie 1942:

În inima unei lumi de neînțeles, își alcătuiseră cu răbdare un univers al lor, cât se poate de omenesc, în care tandrețea și obișnuința își împărțeau zilele între ele. Și iată fără îndoială că nu era destul faptul că fuseseră separați de lume, mai trebuia ca ciuma să-i separe și de modestele lor creații cotidiene. După ce le orbise spiritul, le smulgea inima[101].

Va scrie un dialog fictiv, apoi va face un pas înapoi și se va adresa ca pentru a clarifica ideile pe care arta sa se străduia să le facă reale:

Cu ajutorul ciumei vreau să exprim sufocarea de care am suferit cu toții și atmosfera de amenințare și de exil în care am trăit. Vreau totodată să extind această interpretare și asupra noțiunii de existență în general[102].

În jurul său, rezistența în fața poverii sufocante a ocupației a început să iasă la suprafață. În iarna și primăvara anului 1943, s-a aventurat cu trenul, dinspre refugiul său montan până la Lyon. Potrivit relatărilor lui Gaston Gallimard, editorul său din Paris, primele contacte le-a avut cu Pascal Pia, Francis Ponge, René Leynaud și Louis Aragon. Începeau să-și exprime revolta prin scris, în

ziare clandestine, precum Confluences sau Les Cahiers du Sud. Camus nu și-a dat seama întotdeauna că acești oameni organizau deja misiuni de sabotaj, aruncau în aer linii de cale ferată, iar noaptea recuperau material de război paraşutat de avioanele britanice. În această perioadă s-a împrietenit și cu Raymond-Léopold Bruckberger, un călugăr dominican jovial care era deja membru activ al Rezistenței, și a scris primul său text pentru cauza Rezistenței: Scrisori către un prieten german.

Se baza pe o poveste pe care Camus ar fi auzit-o de la Bruckberger, în care capelanul unei închisori germane însoțește o duzină de prizonieri francezi, printre care și un adolescent, în camionul care-i duce spre locul de execuție. Preotul stă cu prizonierii în spatele camionului și se împrietenește cu băiatul respectiv, pe care încearcă să-l aline. Camus și-a imaginat dialogul lor:

„N-am făcut nimic“, spune copilul. „Da, spune duhovnicul, dar nu despre asta e vorba acum. Trebuie să te pregătești să mori așa cum se cuvine.“ „Nu se poate ca nimeni să nu mă înțeleagă.“ „Eu sunt prietenul tău și poate că te înțeleg. Dar e târziu. Voi fi alături de tine și bunul Dumnezeu, de asemenea. Ai să vezi, o să fie ușor.“[103]

Apoi, când preotul se întoarce pentru o clipă, iar soldații care conduc camionul sunt cu ochii ațintiți la drum, băiatul se strecoară printr-o despărțitură a prelatei ce acoperă lada camionului și sare, după care se ridică anevoie în picioare și o ia la fugă pe câmp. Doar preotul îl vede, însă bate imediat în cabina camionului și le poruncește șoferilor să oprească. Soldații îl aduc pe băiat înapoi și-și continuă drumul. Preotul oficiază pentru băiat ultimele ritualuri. Și execuția are loc.

Niciun preot francez, scrie Camus, nu ar fi făcut așa ceva — să consoleze un băiat înspăimântat, după care să-l ducă la o moarte sigură. Această răceală a inimii a făcut ca ei să fie dușmani, i-a spus el exasperat prietenului german imaginar din aceste scrisori.

Furia lui în fața unei false consolări nu era o noutate. Mai apăruse în scrierile sale. În Străinul, în timp ce Meursault își așteaptă moartea, este vizitat de un preot care încearcă să-l consoleze, însă e întâmpinat cu un strigăt de furie. Nou

în Scrisori către un prieten german este că această furie e însoțită acum de un angajament profund, pentru prima dată, de a se alătura activ luptei Rezistenței împotriva ocupației.

Pe când Camus se afla încă la Le Panelier, cartea pe care o începuse ca o încercare de a surprinde opresiunea tăcută a ocupației a devenit o carte despre rezistența în fața răului. Un personaj, Bernard Rieux, doctorul care se ocupă de tratarea victimelor ciumei, căruia Camus i-a dat numele unui medic dintr-un orășel din partea locului, a căpătat treptat rolul principal ca protagonist și narator al poveștii.

Pe măsură ce Ciuma devenea povestea rezistenței lui Rieux și a lui Camus, înțelegerea de către scriitor a rezistenței se realiza pe fondul realităților disperate din anii 1942 și 1943. Mai era încă un an până la Ziua Z. Cei care s-au alăturat Rezistenței în această perioadă au făcut-o mai mult din disperare decât impulsionați de speranță. Aceasta l-a inspirat, dar l-a și fascinat pe Camus. El însuși lupta împotriva unei boli care pe atunci nu avea leac. Cum să reziste oamenii chiar și atunci când știau că victoria e imposibilă? Explorarea acestei probleme a devenit esențială pentru descrierea luptei lui Rieux împotriva ciumei. În roman, Rieux nu poate vindeca pe nimeni de ciumă; tot ce poate face este să-i consoleze pe cei aflați în agonie. E dărâmat de un sentiment tot mai intens de inutilitate și, într-un dialog cu prietenul său Tarrou, Rieux începe să pună la îndoială un Dumnezeu care creează o boală ce învinge orice străduință de vindecare:

— La urma urmei... reluă doctorul şi ezită din nou, privindu-l pe Tarrou cu atenţie, e vorba de un lucru pe care un om ca dumneata îl poate înţelege, nu-i aşa, dar de vreme ce ordinea lumii este dirijată de moarte, poate că e mai bine pentru Dumnezeu să nu credem în el şi să luptăm din toate puterile împotriva morţii, fără a ridica ochii spre acest cer în care tace.

— Da, aprobă Tarrou, pot să înţeleg. Dar victoriile dumitale vor fi totdeauna provizorii, nimic mai mult.

Rieux păru să se întunece la faţă.

— Totdeauna, ştiu. Dar ăsta nu e un motiv să încetezi să lupţi.

— Nu, nu este un motiv. Dar îmi închipui atunci ce trebuie să fie pentru dumneata această ciumă.

— Da, zise Rieux. O interminabilă înfrângere[104].

Această temă a rezistenței ca întâlnire absurdă cu o „interminabilă înfrângere“ fusese prezentă în Mitul lui Sisif, însă modul în care Camus a abordat-o în scrierile sale anterioare nu reflectase decât nişte exerciţii de îndemânare ale unui tânăr cu idei grave şi serioase. Acum, în Le Panelier, în primăvara anului 1943, problema de ce ar trebui cineva să se împotrivească sorții, chiar dacă rezultatul ar putea fi lipsit de speranță, devenea o chestiune de viață și de moarte.

După cum bine ştia Camus, cei mai mulţi dintre contemporanii lui s-au lăsat purtaţi de val. În călătoriile sale la Lyon sau la Saint-Étienne, sau când citea ziarele de la Paris, putea vedea câţi dintre contemporanii săi acceptaseră ocupaţia, adaptându-se realităţilor sale. Chiar şi el a făcut acest lucru, în mai mică măsură, dar semnificativă, permiţându-i lui Gallimard să publice Mitul lui Sisif în 1943 fără capitolul despre Kafka, deoarece cenzura germană se împotrivea oricărei scrieri care avea vreo legătură cu gândurile unui evreu. Camus a publicat ulterior întreaga carte într-o ediţie clandestină, incluzând capitolul despre Kafka, dar faptul că în 1943 a permis apariţia ei mutilată de cenzorii germani l-a dus în ceea ce Primo Levi avea să numească „zona cenuşie“.

Principala problemă morală din jurul său era de ce unii au ales să ajute, să încurajeze sau să-şi ceară scuze pentru perioada ocupaţiei, în vreme ce alţii au rezistat. Pe măsură ce romanul căpăta formă, iar personajele se modelau singure, Camus a luat o hotărâre importantă: a refuzat să judece sau să condamne alegerile personajelor sale, permiţându-le să exprime toate ambiguităţile morale pe care le vedea în jurul său. Un personaj numit Rambert, de exemplu, surprinde însuşi rolul lui Camus, al cărui prim instinct fusese să plece acasă, în Algeria. Cu toate acestea, când evadarea devine imposibilă, Rambert decide să rămână şi se alătură „formaţiunilor sanitare“ care luptă împotriva ciumei. Alte personaje rămân în expectativă, în timp ce altele profită de situaţie — Cottard se strecoară pe piaţa neagră pentru a face un ban din suferinţa altora. Detaşarea scriitorului de aceste alegeri nu s-a produs cu uşurinţă, însă ceea ce a salvat cartea de la a deveni un pamflet al vremurilor, o literatură de rezistenţă prinsă în capcana

propriei epoci, a fost tocmai modul în care naratorul lui Camus a refuzat să judece şi să condamne.

Cu toate acestea, exista faţă de ciumă o atitudine pe care scriitorul nu a lăsat-o să treacă fără a fi judecată. Consolarea oferită de preotul german în Scrisori către un prieten german îl revoltase, iar acum, în roman, preotul Paneloux începe să se contureze ca principalul oponent al doctorului Rieux. Lui Paneloux îi atribuie Camus o predică ce cheamă oraşul muribund să caute consolare prin pocăinţă:

O licărire aleasă de veşnicie care zace la fundul oricărei suferinţe... luminează drumurile amurgului care duc spre mântuire. Ea exprimă dorinţa divină care, fără greş, transformă răul în bine. Astăzi încă, prin acest cortegiu de moarte, temeri şi strigăte, ea ne îndreaptă spre tăcerea esenţială şi spre principiul oricărei vieţi. Iată, fraţilor, imensa mângâiere pe care voiam să v-o aduc pentru ca, plecând de aici, să nu duceţi cu voi numai cuvinte care pedepsesc, ci şi o vorbă care alină[105].

Naratorul lui Camus redă predica lui Paneloux cu o reţinere seacă, însă sentimentele lui Camus cu privire la consolarea religioasă apar într-o scenă ulterioară, în care Paneloux şi Rieux veghează împreună, toată noaptea, la căpătâiul unui copil care ţipă, se zvârcoleşte şi moare în agonie. Când suferinţa copilului se sfârşeşte în cele din urmă, Rieux nu mai rezistă şi, în timp ce iese furios din spital, îi strigă lui Paneloux:

— Cel puţin ăsta era nevinovat, ştiţi bine!

La care Paneloux răspunde, evident afectat:

— Dar poate că trebuie să iubim ceea ce nu putem să înţelegem.

Iar Rieux îi replică:

— Nu, părinte. Am altă părere despre iubire. Şi voi refuza până la moarte să iubesc această creaţiune în care copiii sunt torturaţi[106].

Mai târziu în roman, Paneloux ține o a doua predică, în care admite că moartea copilului l-a pus la zid, obligându-l fie să accepte promisiunea de mântuire a lui Hristos, fie să o respingă cu totul. Și Paneloux face alegerea — rămâne cu credința, dar este o credință purificată acum prin suferință:

Fraţi creştini, a sosit clipa. Trebuie să crezi totul sau să negi totul[107].

După moartea copilului, Paneloux afirmă, însă Rieux nu este de acord: „Lucrăm împreună pentru ceva care ne reuneşte dincolo de blesteme şi de rugăciuni“[108]. În această scenă cu doi bărbați epuizați, sfâșiați de moartea unui copil, Camus pare să spună, atât pentru el, cât și pentru contemporanii săi, că, în fața răului și a suferinței, este irelevantă vechea dispută dintre adepții credinței și adepții progresului și ai științei, dintre cei care oferă consolare și cei care se revoltă împotriva sa. Ambele convingeri sunt abstracții și amândouă pot fi reduse la tăcere doar atunci când viața devine neîndurătoare și nedreaptă. În fața morții și a răului, ceea ce a contat cel mai mult pentru Camus nu a fost cine avea dreptate, ci cine aducea mângâiere suferinței.

Unul dintre cele mai emoționante personaje din carte este cel care vorbește cel mai puțin. Mama îmbătrânită a doctorului Rieux stă liniștită, ore în șir, veghind asupra morții lente și agonizante a prietenului lui Rieux, Tarrou,

cu mâinile împreunate pe genunchi, o mică umbră chircită pe un scaun... Se aplecă asupra lui, îi aranjă perna şi, ridicându-se, îi puse o clipă mâna pe părul umed şi răsucit[109].

De la propria mamă, aflată în Alger — o văduvă sărmană, o femeie analfabetă născută pe jumătate surdă, ceea ce determinat-o să-şi câştige traiul ca femeie de serviciu şi croitoreasă —, Camus învăţase că cea mai durabilă mângâiere putea fi lipsită de cuvinte. Într-adevăr, existau momente când cuvintele erau de prisos. Trebuia doar să stai la capul patului şi să ţii mâna cuiva, să-i dai apă, să-l schimbi de haine, să-l cureţi, să-i alini suferinţa. Aceasta era singura mângâiere care conta.

Când a părăsit definitiv Le Panelier în septembrie 1943 şi a plecat la Paris pentru a ocupa un birou împreună cu editorul său, Gallimard, şi pentru a lucra la ziarul clandestin Combat, Camus a luat cu el manuscrisul pe jumătate terminat. Îi venea din ce în ce mai greu să-l finalizeze, întrucât, din nou, istoria îşi spusese cuvântul: Ziua Z, apoi eliberarea plină de bucurie şi terifiantă a Parisului. În august 1944 a preluat conducerea editorială a ziarului Combat. Avea deja treizeci de ani, s-a întâlnit pentru prima dată cu Sartre şi de Beauvoir, s-a îndrăgostit de actriţa Maria Casarès. Era străinul chipeş pe care toată lumea din Paris voia să-l cunoască — şi totuşi, datorită scrierilor sale şi originilor algeriene, a rămas retras, chiar şi atunci când a intrat în cea mai furtunoasă perioadă de angajament politic din viaţa sa. Manuscrisul, pe care îl începuse pe când era sărac, bolnav şi izolat, în 1942, trebuia finalizat acum, când devenise o celebritate ale cărei editoriale din Combat deveniseră un reper pentru elita intelectuală pariziană.

Aici manuscrisul i-a fost de ajutor, deoarece, pentru finalizarea lui, se putea retrage din mediul tot mai zgomotos din jurul său şi se putea folosi de el pentru a-şi defini propria distanţă faţă de intelectualii la modă din vremea sa. A găsit în dr. Rieux un personaj care îşi putea exprima propria dezamăgire faţă de reaua-credinţă ce însoţea setea de răzbunare împotriva colaboraţioniştilor. La fel ca Max Weber înaintea lui, Camus a ajuns să dispreţuiască etica fariseică a convingerii care ţâşnea cu atâta uşurinţă de pe buzele prietenilor săi intelectuali după eliberare. Unde era etica sobră a responsabilităţii de care aveau nevoie vremurile? Încheind Ciuma, Camus l-a pus pe Rieux să spună, pe când se plimba printre mulţimile de oameni din oraş, că avea sentimentul „că ştie că pentru el însuşi această pace nu va mai fi nicicând posibilă, aşa cum nu există armistiţiu pentru mama ruptă de fiul ei sau pentru bărbatul care îşi înmormântează prietenul“[110]. În timp ce priveşte mulţimile care sărbătoresc retragerea misterioasă a plăgii, Rieux lansează un avertisment, nu doar pentru vremurile sale, ci şi pentru epoca noastră:

El ştia un lucru pe care această mulţime în petrecere îl ignora şi care poate fi citit în cărţi, că bacilul ciumei nu moare şi nici nu dispare vreodată, că el poate să stea timp de zeci de ani adormit în mobile şi rufărie, că el aşteaptă cu răbdare în odăi, în pivniţe, în lăzi, în batiste şi în hârţoage şi că poate să vină o zi când, spre nenorocirea şi învăţătura oamenilor, ciuma îşi va trezi şobolanii şi-i va trimite să moară într-o cetate fericită[111].

Ciuma a fost publicată în cele din urmă în 1947. Intelectualii francezi care l-au primit pe Camus în mediul de la Saint-Germain-des-Prés în 1944 și 1945 — Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre și Roland Barthes — erau condescendenți în privința cărții tânărului algerian, la apariția sa, considerând că acesta greșise identificând ciuma cu un „virus natural“, că ar fi trebuit mai degrabă să o „situeze“ în momentul ei istoric și să o transforme într-o acuzație împotriva claselor și partidelor corupte care făcuseră posibilă prăbușirea francezilor. Camus a refuzat această cale, considerând că mesajul său nu avea nicio legătură cu un moment anume.

Publicarea Ciumei a dus, un deceniu mai târziu, la primirea Premiului Nobel, o onoare pe care Camus a resimțit-o ca pe un dezastru pentru el și scrierile sale. Era o ironie (de care era perfect conștient) că perioada cea mai productivă, imaginativă și ingenioasă pe care o cunoscuse vreodată ca artist fusese acea iarnă a anului 1942–1943, când nu avea bani, era singur și exilat și, în cea mai profundă semnificație, avusese nevoie de scrierea care a devenit Ciuma. Spre sfârșitul vieții, se străduia să-și regăsească sursele creativității — acea copilărie cu multe lipsuri, însă veșnic fericită, cu mama lui tăcută într-un mic apartament din cartierul muncitoresc din Alger — și avea cu el primele 160 de pagini ale unui manuscris numit Primul om, cu care spera să le închidă gura criticilor care spuneau despre el că ar fi un caz de epuizare profesională, când pe 4 ianuarie 1960 a murit pe loc într-un accident de mașină în apropiere de Sens, la periferia Parisului.

În 2020, când a venit vremea noastră, am citit sau recitit Ciuma, epuizând stocurile librăriilor de pretutindeni, surprinși de această dată că o operă de

ficţiune a putut prevedea atât de clar situaţia noastră şi refugiul pe care l-am căutat în iluzie — înşelăciunile conducătorilor noştri, inegalităţile legate de soartă şi de avere pe care prosperitatea ne-a făcut să le ignorăm, discursul din vârful buzelor cum că „ne aflăm cu toţii în aceeaşi barcă“, realitatea mult mai puţin nobilă. Pandemia ne-a supus aceleiaşi vulnerabilităţi — dar, după cum spune Camus, „de această egalitate nimeni n-avea nevoie“.

Recitirea lui Camus ne-a ajutat să ne deschidem inimile către cei asemenea lui Rieux care luptau, cu preţul propriei vieţi, pentru a ne menţine în siguranţă. Camus nu ar fi fost surprins să vadă ferestrele apartamentelor din New York, Milano, Paris, Londra şi Barcelona deschizându-se la o oră stabilită pentru ca nişte oameni absolut străini să aplaude alţi necunoscuţi care, în echipamente individuale de protecţie, se luptau în acel moment să salveze mame, taţi, fii şi fiice, în spitalele din oraş.

Insistenţa lui Camus asupra absurdităţii ciumei, a lipsei sale de sens, a fost poate cel mai greu de acceptat dintre mesajele sale. Punea sub semnul întrebării consolarea pe care am fi obţinut-o, chiar şi fără să ne dăm seama de lucrul acesta, din iluziile pe care ni le-ar fi putut oferi calea ascendentă a progresului. Iată un virus ce părea să ne arunce înapoi în timp, până în 1918–1920, în Marsilia anului 1720 sau în Londra din 1665. În loc să meargă înainte, timpul părea să curgă îndărăt, spre un trecut despre care credeam că se află irevocabil în urma noastră. Trezirea nu s-a oprit aici. Numărul de morţi a dezvăluit că era o iluzie că am avea suficiente spitale, paturi, ventilatoare pentru a face faţă oricărui risc cu care s-ar putea confrunta sănătatea publică. A expus fragilitatea şocantă a sistemelor noastre de asistenţă socială pentru persoanele în vârstă şi nevoiaşe, exact aşa cum ne spusese Camus că se va întâmpla.

Aşa încât dintr-odată, prin forţa pierderii şi a nenorocirii, în iarna, primăvara, vara şi toamna anului 2020, pe măsură ce lumea noastră părea să se afunde în întuneric şi tăcere, am recitit Camus cu o apreciere nedorită. Aveam mult mai puţin control asupra istoriei decât am crezut noi, cu atât mai puţin control asupra bolii decât ne-am imaginat. Rapiditatea cu care societatea noastră a fost adusă într-un punct mort a avut darul să ne umilească pe toţi şi să pună la îndoială orice credinţă seculară.

Iar ceea ce am descoperit — şi Camus ne-a spus, de asemenea, că se va întâmpla — a fost încrederea în celălalt, nevoia unul de altul. Nu a existat o altă mângâiere în afară de aceasta, o altă credinţă în afară de convingerea, întărită de

observarea devotamentului personalului de îngrijire medicală şi al voluntarilor de pretutindeni, că nu vom lăsa pe nimeni să moară, dacă putem da o mână de ajutor.

La sfârşitul romanului lui Camus, Rieux reflectează la ceea ce învăţase în perioada petrecută în iad:

Răul care se manifestă în lume provine aproape întotdeauna din ignoranţă, iar bunele intenţii, dacă nu sunt luminate de conştiinţă, pot să facă tot atâtea stricăciuni ca şi răutatea. Oamenii sunt mai curând buni decât răi[112].

Cum poate o pandemie să ne spună asta? Cu toate acestea, Camus a insistat asupra acestui lucru, deoarece o astfel de credinţă, fie şi imposibil de verificat, constituie baza oricărei speranțe. Există un pasaj care amintește de problema ridicată de viața lui Primo Levi: virtutea câtorva oameni asemenea lui ne consolează, oare, pentru cruzimea şi laşitatea multora? Dr. Rieux speră că da, la fel și Camus, însă asta e toată consolarea pe care ne-o oferă.

În 1945, la sfârşitul războiului, Camus a scris în caietele sale un pasaj pe care l-a intitulat „Semnificația operei mele“:

Atâția oameni n-au parte de grația divină. Cum să trăiești fără grație divină? Trebuie oricum să ne adaptăm și să facem ceea ce creștinismul n-a făcut niciodată: să ne ocupăm de cei osândiți[113].

În unul dintre ultimele sale interviuri, în 1959, un Camus asaltat a exclamat, ca răspuns la întrebarea ostilă a unui jurnalist:

Nu văd de ce ar trebui să-mi cer scuze pentru că mă preocupă cei care trăiesc în afara Harului. A venit vremea să începem să ne ocupăm de ei, deoarece sunt cei

mai mulţi.

Nu suntem îngeri, nu suntem binecuvântaţi, spune Camus. Nimic nu poate împiedica izbucnirea ciumei şi prăbuşirea certitudinilor noastre. Asta înseamnă — a vrut el să ne facă să înţelegem — „a trăi în afara Harului“. Înseamnă să trăieşti dincolo de o certitudine finală sau o consolare finală, dincolo de orice convingere că istoria are un sens pe care o fiinţă umană îl poate înţelege. Însă el nu s-a oprit aici. A trăi în afara Harului nu înseamnă să trăim fără speranţă sau să dăm exemple despre cum ar trebui să trăim. Întotdeauna există exemple bune, iar cele pe care a vrut să le vedem erau foarte reale şi foarte specifice: o bătrână privind tăcută la căpătâiul unui necunoscut, ţinându-i companie noaptea, ca să nu moară singur.

---

93 Albert Camus, Caiete, traducere și prefață de Modest Morariu, Univers, București: 1971, pp. 241–242 (N.t.).

94 Ibidem, p. 200 (N.t.).

95 Ibidem, p. 242 (N.t.).

96 Albert Camus, Ciuma, traducere de Eta Wexler și Marin Preda, Polirom, Iași: 2018, p. 5 (N.t.).

97 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 246 (N.t.).

98 Albert Camus, Ciuma, ed. cit., p. 73 (N.t.).

99 Ibidem, pp. 69–70 (N.t.).

100 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 214 (N.t.).

101 Ibidem, p. 244 (N.t.).

102 Ibidem, p. 239 (N.t.).

103 Albert Camus, Scrisori către un prieten german, în Eseuri, antologie, traducere și cuvinte introductive de Modest Morariu, Univers, București: 1976,

pp. 23–24 (N.t.).

104 Albert Camus, Ciuma, ed. cit., p. 125 (N.t.).

105 Ibidem, p. 98 (N.t.).

106 Ibidem, pp. 208–209 (N.t.).

107 Ibidem, p. 215 (N.t.).

108 Ibidem, p. 209 (N.t.).

109 Ibidem, p. 273 (N.t.).

110 Ibidem, p. 275 (N.t.).

111 Ibidem, p. 293 (N.t.).

112 Ibidem, p. 128 (N.t.).

113 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 278 (N.t.).

Capitolul 16

Trăind în adevăr

Václav Havel, Scrisori către Olga

A murit de ceva vreme, iar viaţa lui — ca dramaturg, eseist, disident, deţinut politic şi, în cele din urmă, preşedinte al ţării sale — s-a îndepărtat de multe amintiri. El aparţine unui trecut care acum nu poate fi recuperat, momentul eroic al tranziţiei — când a căzut Zidul Berlinului, când Nelson Mandela a ieşit din închisoare, când am îndrăznit să credem că istoria îşi va schimba cursul de până atunci. Astăzi, Václav Havel este amintit cel mai adesea pentru o remarcă făcută în cadrul răspunsului dat unui jurnalist care-l intervieva despre izvoarele vieţii sale în 1986, cu trei ani înainte să-şi conducă ţara spre libertate:

În mod clar, speranţa nu este acelaşi lucru cu optimismul. Nu este convingerea că ceva se va termina cu bine, ci certitudinea că ceva are sens, indiferent de consecinţe.

Această remarcă a căpătat o viaţă a sa, regăsindu-se până în zilele noastre în discursurile celor care o citează deoarece îi inspiră să susţină cauze aparent lipsite de speranţă. Este o replică ce are în spate autoritatea unei vieţi întregi. De-a lungul a trei decenii, în ciuda eşecului, detenţiei şi îndoielii de sine, el s-a dedicat unei cauze care, spre propria sa uimire, avea să-l conducă la preşedinţie.

În lumina caldă a retrospectivei, este uşor să presupunem că personalităţi precum Mandela şi Havel au crezut întotdeauna că, într-o zi, victoria va fi a lor — însă au existat momente în care, atât pentru Mandela, cât şi pentru Havel, nu părea să mai existe speranţă. Statornicia lor este mai bine înţeleasă ca o victorie cât se poate de umană asupra disperării.

În cazul lui Havel, acele referiri la speranţă erau înţelese, cel puţin în 1986, ca o altă salvă dintr-o dispută amară cu marele scriitor ceh Milan Kundera cu privire la posibilitatea producerii schimbării în Cehoslovacia comunistă. Romanul lui Kundera Insuportabila uşurătate a fiinţei imortalizase atmosfera morală din

Praga de după 1968, când Havel, pe atunci în vârstă de treizeci şi ceva de ani, punea în circulaţie petiţii pentru eliberarea deţinuţilor politici care fuseseră arestaţi după ce tancurile sovietice îi ocupaseră ţara. Unul dintre personajele din romanul lui Kundera spune că este inutilă semnarea unor asemenea petiţii. Nu asigură eliberarea nimănui. Aproape douăzeci de ani mai târziu, poziţia lui Kundera (sau cel puţin poziţia personajului său) era la fel de încrâncenată. Petiţiile au contat foarte mult, a insistat Havel, mai ales dacă erai în închisoare. Oricât de disperată ar fi situaţia, faptul că ştii că cineva încearcă să te elibereze te ajută să supravieţuieşti. Dar de unde să ştie Kundera lucrul ăsta? Din 1975, el se afla în siguranţă la Paris, în timp ce Havel rămăsese în Praga şi făcuse închisoare pentru că sfidase regimul ca principal purtător de cuvânt al întregii mişcări disidente. Mai rău, renunţând să mai creadă în astfel de gesturi, Kundera cedase unui fatalism care făcea ca orice politică să pară o pierdere de vreme. În calitate de marxist intelectual care crezuse cândva că ţine sub control volanul istoriei, Kundera exprima acum, în ficţiunea sa, un dezgust faţă de viaţă, scriind că istoria era „o divinitate inteligentă care nu putea decât să ne distrugă, să ne înşele, să abuzeze sau, în cel mai bun caz, să-şi râdă de noi“.

Havel nu avea timp pentru detaşarea lui Kundera. Istoria, i-a spus el intervievatorului său, „nu este ceva care se întâmplă în altă parte: se întâmplă aici. Cu toţii contribuim la realizarea ei“ — Kundera cu romanele sale, jurnalistul cu interviurile lui, iar disidenţii cu petiţiile lor. Dacă noi toţi facem istoria, atunci cu toţii îi putem influenţa calea, fiecare în felul său. Aceasta fusese calea lui Havel: refuzul obstinat de a se supune regimului şi anilor de închisoare. La trei ani după acel interviu — când Havel se afla în balconul din Piaţa Wenceslas, în faţa a 250 000 de oameni, iar regimul comunist era înfrânt — a simţit, probabil, că istoria era în sfârşit de partea lui. Cu toate acestea, experienţa îl temperase îndeajuns de mult încât nu-şi putea permite să fie prea euforic. Într-o viaţă în care se dedicase disidenţei, învăţase că fiinţele umane îşi fac istoria, într-adevăr, însă nu aşa cum vor şi nici măcar aşa cum speră.

Dacă asta a ajuns el să creadă, atunci cum a reuşit să păstreze speranţa vie?

Havel însuşi şi-a pus această întrebare, iar şi iar, dar niciodată cu mai multă înverşunare ca în vara anului 1982, când se afla în închisoarea Plzeň-Bory, unde îşi ispăşea al treilea an al pedepsei primite pentru faptul că sfidase regimul comunist. Nu i-a plăcut niciodată să vorbească despre timpul petrecut în închisoare, dar pentru un intelectual al clasei de mijloc, în vârstă de patruzeci de ani, cu mâini fine, a fost o trezire brutală. Fusese reţinut şi înainte, în 1977, însă

aceasta a fost prima sa experienţă legată de munca în închisoare. La penitenciarul Heřmanice a trebuit să depună eforturi mari pentru a-şi face norma de fier vechi, învăţând cum să folosească o lampă cu acetilenă. Alteori trebuia să demonteze cabluri electrice în mizeria unsuroasă şi frigul unei hale de maşini fără pic de încălzire. Directorul închisorii şi-a ales cel mai faimos prizonier pentru abuzuri speciale şi l-a trimis la carceră pentru că încercase să-şi convingă un coleg de detenţie să renunţe la gândul de a se sinucide. Când a fost transferat la închisoarea Bory, a lucrat la spălătoria închisorii, unde băga cearşafurile pătate de spermă în maşinile de spălat.

Ceilalţi prizonieri — în mare parte mici infractori — îl lăsau în general în pace, dar viaţa cu ei era sufocantă şi, în cele din urmă, epuizantă. Pentru a supravieţui, a rămas tăcut, circumspect, închis în mintea lui, singurul loc unde putea fi liber. Visa la viaţa de afară, bântuit de mirosurile din copilărie — cum mirosea câinele lui când ieşea din apa tulbure a unui râu în care înotase şi se scutura; mirosul uscat al costumelor de teatru de pe rafturile Teatrului de pe Balustradă, unde lucrase pe la douăzeci şi ceva de ani; mirosul de fân de la ţară, de dincolo de zidurile închisorii. Abia aştepta seara de sâmbătă, când putea găsi o clipă de linişte pentru ca, aşezat pe patul său, să-i scrie o scrisoare de patru pagini soţiei sale, Olga.

Într-o seară de mai a anului 1982, împreună cu ceilalţi prizonieri, urmărea la televizor buletinul meteo de noapte, transmis de o femeie de la serviciul meteorologic de stat. La mijlocul emisiunii, sunetul s-a întrerupt dintr-odată, iar femeia a rămas acolo, în picioare, conştientă că ceva nu era în regulă, dar nu avea ce să facă. După cum i-a spus Olgăi într-o scrisoare,

mantia rutinei a căzut, iar în faţa noastră a rămas dintr-odată o femeie confuză, nefericită şi teribil de jenată: a încetat să mai vorbească, uitându-se cu disperare la noi, apoi undeva în lateral, dar din direcţia aceea nu venea niciun ajutor. Abia putea să-şi reţină lacrimile. Expusă vederii a milioane de oameni şi totuşi disperat de singură, aruncată într-o situaţie necunoscută, neaşteptată şi de nerezolvat, incapabilă să transmită prin gesturi că reuşea să controleze situaţia (ridicând din umeri şi zâmbind, de exemplu), cuprinsă de ruşine, stătea acolo în deplina goliciune primordială a neputinţei umane.

A fost un moment cu care s-a putut identifica, momentul îngrozitor când te „usuci“, când îţi uiţi textul şi rămâi gol în faţa unei audienţe, când masca ta dispare, dezvăluind fiinţa umană înfrigurată de dedesubt. Se prea poate ca ceilalţi prizonieri să fi izbucnit în şuierături ori strigăte de bucurie răutăcioasă asistând la umilirea unui slujitor loial al regimului — vorbele goale la adresa partidului erau obligatorii chiar şi în cadrul serviciului meteorologic ceh —, dar Havel era atât de plin de compasiune, încât ar fi vrut, în mod absurd, să întindă mâna şi să mângâie părul femeii.

Scena, i-a spus el Olgăi, a atins inima fiinţei sale. I-a scris Olgăi că se simte responsabil „pentru tot“ — oricât de nebunesc ar părea sentimentul ăsta —, până şi de suferinţa tăcută a acelei străine. De ce se simţea responsabil pentru ea? Deoarece, în jena ei dezgolită, el s-a văzut pe sine. „Responsabilitatea“, şi-a dat el seama încă o dată, trebuia să fie reperul vieţii sale.

La vremea aceea, Havel citise un eseu pe care i-l trimisese fratele său Ivan, intitulat „Fără identitate“, al filosofului francez Emmanuel Levinas. Şi Levinas făcuse închisoare. Soldat în armata franceză, a fost capturat în 1940 şi trimis într-un lagăr de prizonieri din Germania, unde a lucrat timp de cinci ani într-o brigadă forestieră. Evreu lituanian, a scăpat de lagărele morţii doar pentru că germanii au fost nevoiţi să-l considere prizonier de război, protejat de Convenţiile de la Geneva. Levinas a ajuns să înţeleagă detenţia sa ca o robie în sensul străvechi al Bibliei ebraice. El cita Psalmul 119: „Străin sunt eu pe pământ, să nu ascunzi de la mine poruncile Tale“. Şi spunea în eseu: „condiţia de a fi străini şi sclavi în ţara Egiptului îl aduce pe om mai aproape de vecinul său. În condiţia lor de străini, oamenii se caută unul pe altul. Nimeni nu este acasă la el. Amintirea acestei înrobiri creează umanitatea“. Havel a citit aceste cuvinte, apreciindu-le cu surprindere. Şi a notat observaţia lui Levinas:

Responsabilitatea întemeiează identitatea, însă nu suntem responsabili datorită identităţii noastre; în schimb, avem o identitate pentru că suntem responsabili[114].

Această remarcă a lui Levinas l-a ajutat pe Havel să înţeleagă puseul său de compasiune faţă de prezentatoarea meteo de la televiziune: erau înrudiţi, iar el avea faţă de ea o responsabilitate, care era parte din fiinţa lui. Din acelaşi motiv,

își dădea seama acum, când se urca noaptea târziu într-un tramvai în Praga, punea întotdeauna o monedă în aparat, chiar dacă controlorul nu era atent și nici nu erau pasageri care să-l vadă. Făcea lucrul acela ca și cum ar fi existat un ochi vigilent care nu era al lui, dar care exprima un nivel absolut de conduită față de care se simțea responsabil.

Nu, i-a spus el Olgăi în una dintre numeroasele scrisori pe care le-a dedicat cugetării asupra impactului eseului lui Levinas, nu Dumnezeu era cel care privea, ci „acest partener al meu intim-universal — care este uneori conștiința mea, alteori speranța mea, uneori libertatea mea, iar alteori misterul lumii“. Orice ar fi fost era prea intim pentru a fi venerat și, în plus, Havel nu era un creștin practicant. Cu toate acestea, folosea categoriile religioase atunci când cugeta la cele mai profunde dorințe ale sale. Simțea că se confruntă „încontinuu, mereu“ cu judecata. „Nimic din ce s-a întâmplat nu se poate întoarce în veci, totul rămâne... și eu rămân — condamnat să fiu cu mine însumi până la sfârșitul timpului, așa cum sunt.“

Pentru un om care se frământa la gândul că toate sacrificiile sale ca disident au fost în zadar, un om care, dintr-odată, a fost înduioșat până la lacrimi de suferința unei străine, simțindu-se responsabil pentru ea și pentru alții, toate acestea au venit ca o izbucnire eliberatoare de voință. Iar concomitent cu voința au venit speranța și un sentiment de izbăvire personală.

Odată produsă această descoperire, au ieșit la suprafață și alte emoții, mai intime. Trebuia să înfrunte faptul că era total dependent de Olga. Ea — și fratele său Ivan — erau singurele lui contacte cu lumea exterioară. Ea îl vizita în fiecare trimestru, aducându-i pachetul obișnuit cu ceai Earl Grey, țigări și loțiune de ras, precum și știri și bârfe din cercul său de disidenți și oameni de teatru.

Era prima lui iubire, o femeie din clasa muncitoare — „dreaptă ca o riglă“. A cunoscut-o la Praga, la sfârșitul anilor 1950, când ea era plasatoare la teatru, cu trei ani mai mare decât el, care era pe atunci un adolescent ucenic de mașinist. Caracterul ei adamantin s-a dovedit irezistibil pentru tânărul sclipitor, volubil, nesigur din clasa de mijloc. De altfel, mama lui nu o vedea cu ochi buni și nu-i plăcea de ea, ceea ce a pecetluit un pact de rebeliune între cei doi tineri îndrăgostiți. Până a ajuns în închisoare, au fost împreună mai bine de douăzeci de ani, iar evaluările ei directe și tăioase asupra oamenilor au ajuns să fie pentru el un reper. A fost prima lui cititoare, cel mai înverșunat critic al său, muza lui, dar până a ajuns la închisoare, anii lui de infidelitate le făcuseră praf căsnicia.

Când a venit poliția să-l aresteze, el nu era acasă cu Olga, ci cu Anna Kohoutová, fosta soție a unui prieten disident. După ce a intrat în închisoare, în ciuda faptului că-şi recunoştea mereu infidelităţile, răbdarea Olgăi ajunsese la capăt. Ea îi scria rar, ceea ce nu era de mirare. El umplea scrisorile cu diverse solicitări — un anumit fel de pastă de dinți, nu de altul, ceai dintr-ăsta, nu din ăla...; într-o scrisoare chiar a rugat-o pe Olga să-i transmită Annei un mesaj prietenos. Întâlnirile lor de la început erau tensionate din cauza emoţiilor, pe care niciunul dintre ei nu voia să şi le împărtăşească, cu atât mai mult cu cât erau supravegheaţi de gardieni. Ea l-a pedepsit în singurul mod în care putea: cu o tăcere imperioasă, lăsându-l să o implore pentru a-i răspunde. Închisoarea l-a învăţat cât de vulnerabil era, cât de mult avea nevoie de ea. S-a apucat să-i spună că devenise stânca lui, singura lui certitudine. Ea nu l-a părăsit niciodată, însă nu a ezitat să-i manipuleze sentimentul de vinovăţie. El se frământa, însă, ca orice bărbat care îşi hrăneşte puterea din adoptarea unor principii morale, nu avea de ales decât să stea cu o femeie care îi amintea, ca nu cumva să uite, ce fel de bărbat ar trebui să fie.

Autoritatea morală e una; a iubi şi a dori înseamnă cu totul altceva. Scrisorile sunt documente reci, mărturii ale unei legături indisolubile, dar bazate pe un calcul necruţător între cei doi. Când prietenii l-au întrebat de ce Scrisorile către Olga sunt atât de impersonale, nu abundă în cuvinte de mângâiere, de liniştire şi, firește, de iubire, el a răspuns că oamenii nu trebuie să uite că scrisorile trebuiau să treacă de cenzorul închisorii. În plus, a adăugat, el şi Olga nu şi-au făcut niciodată „un obicei de a ne mărturisi sentimentele unul altuia. Amândoi suntem reticenţi, deşi această reticenţă are o sursă diferită în fiecare dintre noi: mândria în cazul ei, ruşinea în cazul meu“.

El căuta să obţină iertarea ei, dar şi să se ierte pe sine. Era obsedat de un episod din prima detenţie în închisoarea Ruzyně, din ianuarie-mai 1977, în aşteptarea procesului pentru rolul său de purtător de cuvânt al disidenţei. A fost interogat de un tip inteligent care, potrivit cuvintelor triste ale lui Havel, i-a exploatat toate slăbiciunile: dorinţa lui burgheză de a face pe plac, inteligenţa şi sentimentul său de superioritate intelectuală. Şi a mizat pe aceste trăsături pentru a obţine din partea lui Havel o înţelegere de a se retrage din funcţia de purtător de cuvânt al mişcării disidente în schimbul eliberării anticipate. Havel putea să-şi găsească scuze că era speriat şi dezorientat, însă nu-şi putea ierta faptul că fusese convins că-l păcălise pe cel care-i luase interogatoriul. Şi-a dat seama prea târziu că se făcuse de ruşine în ochii cercurilor disidente din Praga. Când a fost eliberat, prietenii lui au fost înţelegători, însă el a trecut prin cea mai întunecată perioadă

a vieții sale: „săptămâni, luni, de fapt ani de disperare tăcută, autoflagelare, rușine, umilință interioară, reproș și întrebări fără răspuns“. Poate în cel mai apropiat moment din întregul lor dialog, el a mărturisit că numai Olga bănuia amploarea disperării lui.

Spre deosebire de infidelități, această eroare mult prea umană a compromis nucleul autorității sale morale ca purtător de cuvânt al unei mișcări căreia, în definitiv, doar autoritatea morală îi dădea greutate. Pe măsură ce se apropia de sfârșitul pedepsei, știa că nu va reuși să-și recâștige autoritatea în exterior dacă nu va pune capăt rușinii provocate de această rană nevindecată. Cu ajutorul lui Levinas și a catharsisului produs de compasiunea față de prezentatoarea buletinului meteo, redescoperise rădăcinile angajamentului său față de ceilalți. Acum trebuia să-și ierte un grav eșec pentru a trăi potrivit convingerilor sale.

„Trăirea în adevăr“ nu-i lăsa loc pentru false consolări. Pentru a se ierta pe sine, a trebuit să-și asume responsabilitatea, până la adâncul ființei sale, pentru slăbiciunea și eșecul său din camerele de interogatoriu de la închisoarea Ruzyně. În pasajul culminant al Scrisorilor către Olga, el a scris:

Nu este greu să stai în spatele succeselor cuiva. Dar să accepți responsabilitatea pentru eșecurile cuiva, să le accepți fără rezerve ca eșecuri care sunt cu adevărat ale cuiva, care nu pot fi transferate în altă parte sau în altceva și să accepți activ — fără a ține cont de orice interese lumești, oricât de bine ar fi ele camuflate, sau de sfaturi bine intenționate — prețul care trebuie plătit: asta e al dracului de greu! Însă doar pornind de acolo drumul duce — așa cum m-am convins, sper, din experiența mea — la reînnoirea controlului asupra propriilor mele probleme, la o perspectivă cu totul nouă asupra gravității misterioase a existenței mele ca întreprindere incertă și la sensul ei transcendental.

A-ți asuma eșecul însemna să nu te mai prefaci că persoana responsabilă ar fi un eu îndepărtat și să accepți că persoana respectivă ai fost și vei fi mereu tu. A accepta acest eu eșuat însemna să nu-ți mai respingi rușinea. Asta era cu adevărat necesar pentru a „trăi în adevăr“.

De asemenea, trebuia să înțeleagă, pe viitor, că nu-și putea considera propria

virtute mai presus de orice îndoială, că trebuie să fie conştient de vulnerabilitatea sa. În camera de interogatoriu de la Ruzyně, spunea el, nu fusese nevoie decât de un „moment de neatenţie“, de „o convingere neglijentă că eşti ceea ce eşti“. Nicicând nu avea să mai aibă încredere în ceea ce era. Viaţa lui nu mai avea pentru el sens ca destin, ci mai degrabă ca un labirint de alegeri periculoase ce se întinde în viitor, în care fiecare pas greşit sau întorsătură greşită purta riscul trădării finale.

În vara anului 1982, scrisorile sale circulau în rândul susţinătorilor lui din Praga şi a fost ideea sa ca unele dintre ele să fie publicate într-o ediţie samizdat. Intitularea lor Scrisori către Olga era o recunoaştere a rolului de confesor. Un prieten filosof a scris o introducere, în care a făcut legătura cu Boethius. Scrisorile erau astfel prezentate ca o contemporană Consolare a Filosofiei. Asemănările şi deosebirile dintre cele două texte merită scoase în evidenţă. În amândouă, un bărbat caută consolare din partea unei femei — în cazul lui Boethius, din partea Filosofiei, în cazul lui Havel, din partea unei fiinţe umane reale, dar pe care o trădase. În cazul lui Boethius, consolarea pe care o caută este împăcarea cu soarta lui. La Havel, consolarea după care tânjeşte este iertarea.

Remarca lui Havel referitor la speranţă şi cerinţa lui „de a trăi în adevăr“ îşi merită autoritatea, deoarece el a plătit pentru ele printr-o răfuială chinuitoare cu sine însuşi. Când a acceptat că nu există vreo scuză, nici una, care să-i justifice momentul de slăbiciune în faţa celui care-l interogase, a ajuns la sfârşitul pedepsei convins că-şi câştigase dreptul de a se întoarce în libertate pentru că se iertase pe sine.

După ce a fost eliberat din închisoare la începutul anului 1983, „trăirea în adevăr“ nu a devenit mai uşoară. Unele elemente incorigibile ale caracterului său nu s-au schimbat. A reluat legătura cu Anna, apoi cu o altă femeie, iar Olga şi-a găsit un alt bărbat. Cu toate acestea, nu a părăsit-o niciodată pe Olga. Ea a rămas, până la sfârşit, stânca lui, confidenta şi judecătoarea lui.

După şapte ani de la ieşirea din închisoare a ajuns preşedintele ţării sale. La început a fost euforic văzând că i se oferea şansa de a modela istoria şi s-a simţit flatat de atenţia de care viaţa lui extraordinară se bucura în capitalele lumii. La Washington şi la Londra, Paris şi Berlin era copleşit de premii şi doctorate, dar întotdeauna a existat în el o parte detaşată, care privea totul ca un spectator. Şi-a parodiat vesel propria viaţă: „micul Honza — deşi toată lumea îi spune că nu are niciun rost — se izbeşte cu capul de zid atât de mult, încât zidul se prăbuşeşte în

cele din urmă, iar el devine rege și guvernează, și guvernează, și guvernează vreme de treisprezece ani lungi“.

Povestea vieții sale a devenit un clișeu care a dat speranță altora și poate că acesta a fost și motivul pentru care a rămas atât de mult la președinție, însă chiar și cei mai apropiați dintre prietenii lui s-au întrebat de ce nu a renunțat. O mare parte din timpul petrecut în funcție a fost pentru el o via dolorosa, dar și-a continuat drumul cu greu. Țara s-a divizat în două în timpul celor două mandate ale sale; era depășit cu regularitate de prim-ministrul Václav Klaus; și-a avertizat poporul, în discursuri elocvente, să se ferească de corupție, egoism și nulitate spirituală, dar oamenii nu l-au ascultat. În 1996, Olga a murit de cancer. El s-a recăsătorit la scurt timp după aceea, iar alegerea sa, o actriță mult mai tânără, a făcut să fie luat în râs. Era ferm: dragostea și hotărârea ei de a avea grijă de el în timpul unui episod înspăimântător îi salvaseră viața — nu avea și el dreptul la puțină fericire?

Criticile la adresa lui s-au înmulțit, dar nu a părăsit Cetatea din Praga. În fiecare zi, exercitarea puterii confirma, spunea el, „că exiști cu adevărat, că ai propria identitate de netăgăduit, că prin fiecare cuvânt și faptă lași o urmă foarte vizibilă în lume“. În același timp, puterea l-a privat de sine însuși: discursurile lui au devenit defensive și stereotipe; asociații săi au încetat să-i mai spună adevărul; nu mai avea timp să fie el însuși, nici măcar să fie cu sine. Dacă ar fi făcut din „trăirea în adevăr“ testul unei vieți autentice, acum, în amurgul anilor puterii sale, adeseori deprimat cronic, probabil s-ar fi întrebat, din ce în ce mai des, dacă trăiește în minciună.

După ce a demisionat în cele din urmă în 2003, s-a bucurat de un tur al victoriei la Washington. Americanii i-au oferit un birou la Biblioteca Congresului și o locuință în Georgetown. Cele mai mari și mai respectate personalități au mers acasă la Madeleine Albright să-l întâlnească, iar el a vorbit, în engleza sa inimitabilă, despre mersul lucrurilor în lume. Președintele american l-a primit la Casa Albă, iar el a apreciat totul, chiar și acele momente inevitabile în ultima parte a vieții unei celebrități când un tip absolut necunoscut te confundă cu altcineva. Într-un lift din Capitoliul Statelor Unite, un tânăr i-a spus că întotdeauna a fost idolul lui; după ce Havel i-a mulțumit, tânărul l-a întrebat dacă el a scris cu adevărat Insuportabila ușurătate a ființei. Să fii confundat cu unul dintre principalii tăi oponenți era, gândea Havel, „o situaţie cu adevărat kunderiană“.

Umorul și simțul autocritic l-au însoțit în ultimii ani, dar, spre final, era din ce în ce mai singur, la casa de la țară din Hrádeček pe care o împărțise cu Olga, gândindu-se în sinea lui că fugea de public, de politică, de oameni, poate chiar și de noua lui soție, poate chiar și de sine.

Se întreba de ce continua să se ocupe de casă, să o îngrijească, de ce „totul trebuia să fie aliniat, nimic nu putea fi lăsat să atârne la marginea unei mese sau să fie strâmb“. De ce ținea frigiderul mereu plin, când el abia mai putea mânca? Era ca și cum ar fi așteptat în permanență să vină cineva în vizită. Dar cine? O femeie frumoasă? Un salvator? Prieteni vechi? De fapt, nu voia să mai vadă pe nimeni.

Credea că știe de ce. „Mă pregătesc în permanență pentru judecata din urmă, pentru cea mai înaltă instanță de care nimic nu poate fi ascuns, care apreciază tot ce ar trebui apreciat și care, desigur, va observa orice nu se află la locul lui.“

Ultimul judecător ar observa astfel de lucruri mărunte, gândea el, pentru că ar fi un maniac, ca și dânsul. Dar atunci de ce să-i pese? Pentru că, spunea, „existența mea a agitat suprafața Ființei“, iar mica undă pe care o lăsase — ca disident, prizonier și președinte — schimbase lumea. Așa că viața lui trebuia judecată, evaluată, pusă în balanță. Avea să stea aici singur, „pur și simplu un pachet de nervi“, în așteptarea socotelii. Când i-a venit vremea, șase ani mai târziu, se afla în casa lui de la țară, având alături doar o infirmieră care l-a asistat până și-a dat ultima suflare. În ciuda defectelor sale, puțini dintre cei care au făcut istorie au fost mai neînduplecați în introspecția lor. Un extravert care învățase introspecția în închisoare a descoperit o modalitate de a trăi în adevăr, atât cât a putut, și de a-i inspira pe ceilalți să facă același lucru. Iar la sfârșit a așteptat sentința judecătorului, știind că nu exista nimic pentru care să poată fi judecat și pentru care, de mult, să nu se fi judecat deja el însuși. În această cunoaștere ar fi putut găsi o oarecare consolare.

---

114 Václav Havel, Scrisori către Olga, selecție de Jean Grosu, traducere și note de Mădălina Țurcanu și Laura Cruceru, ART, București: 2009, p. 343 (N.t.).

Capitolul 17

Moartea cea bună

Cicely Saunders și mișcarea hospice

Dintre ultimele ore de viață ale mamei mele, în urmă cu aproape treizeci de ani, îmi amintesc mai ales sunetele: scârțâitul pantofilor pe linoleumul de pe coridorul din fața camerei sale, țiuitul și păcănitul monitoarelor și aparatelor, un radio undeva în depărtare și șuierul aspru al respirației sale în timp ce se agita inconștientă. Fratele meu stătea în picioare la căpătâiul ei și încerca să-i maseze umerii, iar eu mă așezasem lângă ea, încercând să o țin de mână. N-ar fi putut să știe că ne aflam acolo. După o vreme, nu-mi mai amintesc după cât timp, a intrat un tânăr doctor asiatic într-un echipament verde, s-a uitat pe fișa de la picioarele patului, a urmărit scena și a întrebat dacă mai are nevoie de o injecție. Ea tocmai încetase să mai respire; zăcea inertă pe o parte. Nu mai avea nevoie de nimic. Doctorul a clătinat uluit din cap înspre noi, asistentele ne-au condus afară din salon și de atunci nu am mai văzut-o pe mama.

Când tatăl meu a suferit pe neașteptate un atac de cord în timpul unei vizite în orășelul din Québec unde părinții săi ruși își trăiseră ultimii ani de viață, a fost dus cu ambulanța la secția de terapie intensivă a unui spital aflat la patruzeci de minute distanță. Fratele meu, care pe atunci locuia în Toronto, a reușit să ajungă la spital și să-l vadă, dar după terminarea orelor de vizită a trebuit să-l lase acolo singur, conectat la perfuzii și monitoare, cu un aer trist și speriat. A murit în noaptea aceea. Eu eram de cealaltă parte a Atlanticului și nu am putut ajunge acolo la timp.

Aceste decese la spital m-au îndurerat multă vreme. Mi-aș fi dorit ca părinții mei să aibă o moarte liniștită, într-un loc unde să putem fi împreună și să stăm de vorbă, pentru ultima oară. Dar nu a fost nici timp și nici loc. Secția aceea de spital, acea unitate de terapie intensivă, nu era un loc pentru consolare. În absența unui astfel de loc, moartea lasă cicatrici adânci asupra celor vii.

La jumătatea secolului XX, medici, infirmiere și pacienți de pe ambele țărmuri ale Atlanticului au încercat să schimbe felul în care murim. Au trebuit să schimbe modul în care medicina înțelegea rolul medicului și modul în care cu

toții înțelegem ce ne așteaptă la sfârșitul vieții. Pentru mulți medici, probabil inclusiv pentru cei care mi-au tratat părinții, moartea era un eșec. Dacă un pacient era pe moarte, dacă nu mai era posibil niciun tratament, atunci speranța dispărea, iar medicul trebuia să lase restul în seama asistentelor. Însă o nouă generație de medici și asistente a început să înțeleagă că, inclusiv atunci când nu mai era posibil vreun tratament, speranța rămânea — dacă nu speranța într-un leac, atunci măcar aceea de a te împăca cu viața, cu copiii de care te-ai înstrăinat, speranța vindecării unor vechi răni psihice, de a-ți lăsa treburile în ordine, astfel încât să părăsești această existență cu sentimentul că te-ai îngrijit de toate. Moartea nu era sfârșitul speranței: chiar și în umbra morții mai erau încă multe de făcut și de rezolvat. În această perspectivă se afla posibilitatea unei consolări și potențialul unei instituții în care s-ar putea realiza lucrul ăsta.

Mulți au contribuit la această schimbare, dar nimeni nu a avut o contribuție mai semnificativă decât un medic englez pe nume Cicely Saunders. Ea a reinventat o instituție veche, azilul, care datează din Evul Mediu, și a creat o versiune a secolului XX în care progresele privind tratamentul medical al durerii terminale și îngrijirea plină de compasiune a pacienților pe moarte au fost combinate într-un nou cadru instituțional, care îi lăsa muribundului un răgaz pentru a se împăca cu moartea, înfruntând-o cu cât mai multă seninătate. În acest fel, ea a contribuit la crearea unei noi practici laice de consolare, pe care a elaborat-o pornind de la asistență medicală, psihologie, managementul durerii și terapie. La fel ca Elisabeth Kübler-Ross din Statele Unite, Saunders credea că cei mai mulți dintre noi, confruntați cu perspectiva morții, manifestăm la început împotrivire și negare, dar aproape toți ajungem la o etapă în care ne împăcăm cu soarta noastră. Iar aici, credeau Kübler-Ross și Saunders, exista speranța de a scăpa de frica de moarte. Fiecare s-a bazat pe tradițiile descrise în această carte — pentru Saunders a fost Iov, Psalmii și Camus; pentru Kübler-Ross, Freud, Jung și discipolii lor —, însă fiecare s-a îndreptat și către o sursă pe care cei mai mulți dintre colegii lor medici de sex masculin o ignoraseră: cuvintele pacienților lor muribunzi. Ele au descoperit că angoasa provocată de apropierea morții nu era legată doar de durere și frică. Era și sentimentul, uneori disperat, alteori plin de furie, că nu erau ascultați și chiar li se refuza adevărul. Muribunzii simțeau nevoia să vorbească despre viețile lor, să le dea un sens, să se ierte pe ei înșiși și pe ceilalți, să se împace cu sfârșitul. Introducerea acestor probleme în centrul de practică medicală a obligat-o pe Saunders să se confrunte cu diviziunea muncii bazată pe gen, înrădăcinată în medicina spitalicească a anilor 1960. În spitalele din vremea aceea, terapia și tratamentul erau în cea mai mare parte domeniul medicilor bărbați, analgezicele erau treaba infirmierelor, care erau în cea mai

mare parte femei, iar consolarea era lăsată pe seama capelanilor. Saunders a restrâns aceste roluri şi a contribuit la crearea unei noi practici de îngrijire paliativă în care aceste roluri au fost combinate, iar consolarea a devenit pentru practica medicală la fel de importantă ca şi o bună îngrijire medicală sau prescrierea unor analgezice. Datorită mişcării de îngrijire paliativă la a cărei creaţie Saunders a contribuit foarte mult, astăzi există centre de îngrijiri paliative în majoritatea ţărilor din lume şi secţii de îngrijiri paliative în majoritatea spitalelor.

Cicely Saunders şi-a început activitatea medicală în Londra, în timpul războiului, formându-se ca infirmieră, însă după război a început să înţeleagă că ceea ce voia să facă în viaţă era să-i îngrijească pe muribunzi. Totul a început dintr-o întâmplare. Într-o dimineaţă din ianuarie 1948, pe când lucra ca asistentă socială şi medicală la spitalul St Thomas din Londra, Saunders a primit un apel telefonic de la proprietara unei locuinţe din Soho, care îi spunea că unul dintre pacienţii ei recent externaţi leşinase. Când a ajuns la locuinţa lui, pacientul, David Tasma, era urcat într-o ambulanţă. A întrebat-o dacă era pe moarte. Nimeni nu-i spusese adevărul. I-a zis că da — cancerul său intestinal era în faza terminală. A întrebat-o dacă va veni să-l viziteze. „Ce altceva aş putea să fac?“ şi-a amintit ea că se gândise în momentul acela.

L-a vizitat aproape în fiecare seară, timp de două luni, într-o secţie generală aglomerată a unui spital din Londra, ascultându-i cuvintele şoptite în zgomotul acela de vase şi cărucioare, de paşi şi gemete ce-i asalta din toate părţile. Era un evreu polonez, în vârstă de doar patruzeci de ani, care sosise la Londra înainte de război şi lucra ca ospătar la restaurantul cuşer al lui Biedak din strada Denmark. Îşi pierduse toată familia în timpul războiului, iar acum înfrunta singur moartea, având-o la căpătâi doar pe fata aceea bătrână de treizeci de ani, din clasa mijlocie superioară. I-a mărturisit că avea sentimentul că moare fără să fi trăit măcar, cum a spus ea mai târziu, „fără să lase măcar o undă pe suprafaţa apei“. Vizitele ei erau singura dovadă că el conta pentru cineva.

În secţia zgomotoasă, separaţi de ceilalţi pacienţi doar prin perdele, ea a început să-i vorbească despre faptul că, pentru pacienţii muribunzi, ar fi trebuit să existe un loc mai bun decât acesta. I-a împărtăşit câteva dintre primele sale idei despre un loc în care pacienţii să aibă analgezice mai bune, mai multă intimitate, vizite familiale şi ajutor pentru rezolvarea diverselor probleme. Înseninându-se, el i-a

spus că are o poliță de asigurare de viață și că o va face beneficiară, pentru a putea crea un astfel de loc. Ea a încercat să-l descurajeze, însă el a insistat. Era nepot de rabini, i-a spus, dar credința strămoșilor săi nu lăsase nicio ancoră de care să se agațe. Ea era o creștină evanghelică ferventă și spera să-l poată converti, însă el i-a zis că îi place prea mult de ea „ca să cred doar pentru că țin la tine“.

Pe măsură ce slăbea, a rugat-o să-i spună ceva „care să-mi aducă mângâiere“, iar ea a început să-i recite „Domnul este păstorul meu“ din Psalmul 23. Când a rugat-o să continue, a recitat din Psalmul 95, „Veniți să cântăm Domnului“, apoi din Psalmul 121, „Ridicat-am ochii mei la munți“. A vrut mai mult, dar când ea a scos Biblia din geantă ca să-i citească, a clătinat din cap și a spus: „Vreau doar ceea ce este în mintea și în inima ta“. Pe 25 februarie, când s-a dus să-l viziteze, el a căzut într-o stare de inconștiență. Și-a luat rămas-bun și a plecat cu autobuzul spre casă, iar când a sunat a doua zi la spital a aflat că murise la o oră după ce plecase; ea fusese ultima persoană pe care o văzuse.

Saunders și-a început munca de-o viață în acele săptămâni în care i-a ținut companie lui David Tasma. După ce el a murit, a vrut să renunțe la asistența socială pentru a merge să lucreze ca infirmieră, însă un medic a îndemnat-o să se facă doctor, deoarece, zicea el, „majoritatea doctorilor își părăsesc pacienții muribunzi“, însă ea ar fi unul care nu ar face lucrul ăsta. În plus, spunea, erau foarte multe de învățat despre controlul durerii. S-a întors la școală și, după ce a obținut diploma, a început să lucreze ca medic la un azil catolic din Londra. Acesta întruchipa practicile pline de compasiune ale unei tradiții de îngrijire medicală ce data din timpurile medievale, dar era, spunea ea, aproape „absolut ignorant“ în privința progreselor moderne legate de controlul durerii. Și s-a specializat în tratamentul durerii. În vremea aceea, pacienții își puteau ameliora durerea doar dacă sufereau efectiv; parcă ar fi trebuit să-și „merite“ medicamentele. Ea a introdus un regim de doze obișnuite, dar ușoare de medicamente prin care se încerca anticiparea durerii și, pe cât posibil, eliminarea ei. Și a demonstrat că această abordare nu crea dependență. Iar un lucru și mai important, dacă pacienții puteau fi ajutați să rămână conștienți și să nu aibă dureri, ar avea timp să se împace cu moartea lor. Ea a înțeles că, pentru bolnavii de cancer, controlul durerii era precondiția esențială a oricărui proces de acceptare a sfârșitului unei vieți.

În vara anului 1960, a avut a doua întâlnire care i-a schimbat viața, de data aceasta cu un pacient polonez pe nume Antoni Michniewicz, un inginer

aristocrat și foarte educat, a cărui viață se apropia de sfârșit din cauza unui cancer osos. Avea cincizeci și opt de ani, era cu cincisprezece ani mai mare decât ea. În șase luni, au devenit din ce în ce mai apropiați. Ea a fost cea care i-a spus că boala lui e în faza terminală. În loc să o respingă sau să reacționeze cu disperare, el a privit-o tandru și a întrebat-o dacă i-a fost greu să-i mărturisească lucrul acesta. I-a răspuns că i-a fost extraordinar de greu.

Când i-a spus că s-a îndrăgostit de ea, și-a amintit Saunders mai târziu, „dintr-odată, lumea mea s-a făcut țăndări". A fost o relație între medic și pacient care a încălcat orice normă profesională, însă infirmierele catolice au protejat-o, permițând relației să se dezvolte. Îl vizita în fiecare seară. Stăteau într-o încăpere pentru șase persoane, despărțiți de ceilalți pacienți doar de perdele, și discutau cu acea intensitate liniștită pe care o fac posibilă momentele finale. El îi săruta mâna, pe care ea o ținea lipită de fața lui. Îi admira ceasul. Era ceasul pe care i-l lăsase David Tasma. „Nu-ți pot da nimic", i-a spus el, „nimic altceva decât tristețe." Ea a șoptit: „N-am întâlnit pe nimeni ca tine".

El era un catolic pios, ea — protestantă evanghelică, iar credința lor religioasă i-a susținut pe amândoi în săptămânile lui din urmă, când a slăbit rapid și a început să cadă în perioade tot mai lungi de inconștiență. A murit într-o seară de august, când ea tocmai ieșise să vadă un alt pacient. A doua zi, când a intrat în tură la spital, patul lui era gol, iar ea a rămas încremenită în ușă, neputând să facă vreun gest.

Însoțise un bărbat până în pragul morții și se îndrăgostise profund și iremediabil. Săptămânile petrecute împreună, a spus ea mai târziu, au fost al ei Liebestod. Timpul petrecut împreună i-a transformat sentimentul despre ceea ce era posibil când clipele îți sunt numărate. „Timpul nu e o chestiune de lungime", i-a zis ea, peste ani, unui intervievator. „E o chestiune de profunzime." Când pacienți aflați pe moarte îi spuneau că nu mai au timp, ea le răspundea că întotdeauna e suficient timp, dacă ai cu cine să-l petreci.

După moartea lui Antoni, a fost chinuită de vise cu el și a pus pe hârtie descrieri angoasante ale unor întâlniri imaginare cu el în viața de apoi. Totodată, a intrat în cea mai productivă perioadă a vieții sale pe plan intelectual, când a creat eșafodajul de idei și practici pe care avea să se înalțe opera ei de mai târziu. Citea cu aviditate: lucrări ale filosofului evreu Martin Buber, memoriile lui Viktor Frankl despre Holocaust: Omul în căutarea sensului vieții, Evanghelia suferințelor de Søren Kierkegaard, precum și lucrările medicilor americani din

anii 1930, ale căror studii despre muribunzi fuseseră ignorate. Pentru mângâiere spirituală a apelat la misticul religios francez Teilhard de Chardin; pentru percepţii psihologice l-a citit pe Nietzsche, acest cunoscător al suferinţei spirituale şi mentale, şi Ciuma lui Camus, acordând o atenţie deosebită scenei în care iezuitul şi doctorul, după ce au încercat în zadar să salveze un copil muribund, mărturisesc că, în ciuda diferenţelor lor confesionale, sunt înrolaţi în aceeaşi bătălie pentru salvarea celor vii. Pentru Saunders, scena era mult prea reală. Odată, într-o secţie de asistenţă medicală din Londra, pe vremea războiului, petrecuse o noapte lungă ascultând tânguirile unui copil aflat pe moarte din cauza unei meningite cerebro-spinale. Cincizeci de ani mai târziu, şi-a amintit ea, încă mai auzea glasul acela.

Se număra printre puţinii medici care trecuseră şi prin asistenţa medicală, ştia ce înseamnă durerea neglijată şi singurătatea unei boli în fază terminală, dar ştia şi cât de mult conta pentru un muribund o rutină liniştită, o sticlă cu apă caldă, o gustare de seară:

Pacienţilor aflaţi pe moarte le place de obicei să aibă un mic sprijin, să aibă pe cineva alături. Ei rămân întinşi pe spate deoarece nu pot să se mişte sau să roage pe cineva să-i ajute. Au nevoie ca pernele să le fie aranjate în aşa fel încât bărbia să nu le cadă în piept. De multe ori le este frică de întuneric şi-şi doresc lumină şi aer curat. Oxigenul nu-i ajută prea mult şi urăsc masca. Adeseori se agită enorm numai ca să dea deoparte lenjeria de pat, care trebuie să fie uşoară.

Această atenţie practică la detalii era forma ei de compasiune, aceeaşi umilă atenţie la detalii pe care Tolstoi a surprins-o în memorabila lui nuvelă Moartea lui Ivan Ilici, în care singura persoană care îi aduce mângâiere muribundului consilier de stat, în orele lui de singurătate şi agonie, este bătrânul servitor care stă cu el noapte de noapte, masându-i picioarele. Saunders ştia să maseze picioarele, să trateze escarele, să întoarcă pacienţii, să prevină iritaţiile şi infecţiile umilitoare produse de catetere. Manifesta un simţ al umorului plin de afecţiune faţă de pacienţii ei: bătrâni care o implorau să nu-i spele pe tot corpul, deoarece, şopteau ei, în alt spital „m-au spălat prea mult“; sau bătrâni alcoolici bolnavi de cancer, internaţi în secţiile de îngrijiri paliative, care se strecurau afară din spital ca să bea la cârciumă, după care se furişau înapoi în pat noaptea,

crezând că nu-i observase. Privindu-i cum mor, a învăţat să nu se teamă pentru ea. De asemenea, a învăţat să le spună celor apropiaţi aflaţi la căpătâiul bolnavului să nu vorbească niciodată ca şi cum pacientul nu ar fi acolo, deoarece ar putea să audă chiar dacă este inconştient.

A devenit pragmatică în privinţa relaţiei dificile dintre consolare şi adevăr. Le spusese adevărul atât lui David, cât şi lui Antoni, dar în alte situaţii prefera o blândă ocolire a adevărului. Fiecare pacient era diferit. Fiecare avea o toleranţă diferită faţă de realitate. „Uşa speranţei trebuie închisă încet şi uşor“, spunea ea, deoarece speranţa falsă nu era câtuşi de puţin o consolare. Datorită Ciumei, datorită orelor petrecute la căpătâiul unor pacienţi care erau cu înverşunare atei sau agnostici, a ajuns să accepte că nu era treaba ei să le propovăduiască muribunzilor speranţa religioasă, când speranţa medicală dispăruse. Azilul pe care l-a înfiinţat era o comunitate, a spus ea, dar „a celor diferiţi“, unită nu printr-o credinţă împărtăşită, ci prin respectul comun faţă de muribunzi şi nevoile lor individuale.

De asemenea, ştia destule despre medici şi despre propriile-i temeri pentru a înţelege că mulţi dintre ei nu le puteau spune adevărul pacienţilor pentru că nu şi-l puteau spune lor înşişi. După cum remarca sardonic:

Puterile omului de a se înşela pe sine sunt aproape de necrezut. Un medic poate să nu recunoască la propria persoană simptome pe care le-ar diagnostica la oricine altcineva şi poate să nu conştientizeze iminenţa morţii sale.

La mijlocul anilor 1960, într-o perioadă îndurerată a vieţii sale — după moartea tatălui ei şi a lui Antoni —, a publicat prima relatare despre ceea ce a devenit principalul său punct de vedere în privinţa muribunzilor. Durerea lor, spunea ea, nu era doar fizică. Era şi de natură socială, psihologică şi metafizică. În ultimele zile de viaţă, pacienţii aveau îngrijorări legate de copiii lor, de problemele lor financiare; îşi analizau îndureraţi viaţa şi se întrebau dacă au trăit cu adevărat; erau mistuiţi de regrete şi de sentimente de vinovăţie chiar şi pentru fapte şi omisiuni dintr-un trecut îndepărtat. Durerea lor era „totală“: o combinaţie copleşitoare de suferinţe trupeşti şi sufleteşti. Ca întotdeauna, a atribuit această idee unuia dintre pacienţii ei, o femeie muncitoare, doamna Hinson, care, când a

fost întrebată unde o doare, i-a spus: „Păi, doamnă doctor, durerea a început în spate, dar acum se pare că totul merge rău“.

Dacă „totul merge rău“, atunci îngrijirea paliativă ar trebui să includă consiliere, terapie, sfaturi financiare, intervenţii în relaţiile cu familia, precum şi tratamente cu analgezice şi o solicitudine completată de compasiune. Consolarea includea toate aceste lucruri, însă era vorba mai ales despre ascultare. „Privegheaţi împreună cu mine“, le-a spus Hristos ucenicilor săi în timp ce se ruga în Grădina Ghetsimani. Dar, în loc să privegheze, ei au adormit, iar el a rămas singur să înfrunte adevărul că Dumnezeu i-a poruncit să sufere şi să moară. „Privegheaţi împreună cu mine“ a devenit expresia folosită de Saunders pentru a exprima ce reprezintă consolarea. Însemna să fii acolo, să priveghezi noaptea, ca să-l auzi pe muribund vorbind. Ceea ce-şi doreau, i-a spus un pacient aflat pe moarte, era „ca cineva să pară că încearcă să mă înţeleagă“. Era o ascultătoare plină de compasiune, fără a fi însă sentimentală. „Nu putem înţelege niciodată cu adevărat o altă persoană, după cum nu putem influenţa lucrul greu care se întâmplă“ — dar ea putea măcar să privegheze.

În 1967, cu încrederea cuiva care ştie exact ce vrea, Cicely Saunders a reuşit să finanţeze şi să deschidă St Christopher’s Hospice, o unitate de şaizeci de paturi, din sudul Londrei. În următorii patruzeci de ani a desfăşurat o activitate de pionierat în evaluarea ştiinţifică a remediilor avansate împotriva durerii, a instruit mii de medici şi asistente în domeniul îngrijirii paliative şi a oferit ajutor pacienţilor muribunzi şi familiilor acestora din cartierele muncitoreşti din împrejurimi. A fost instalat şi un vitraliu pentru a comemora darul fondator al lui David Tasma. S-au perindat pe acolo medici din întreaga lume, iar unul dintre ei, Balfour Mount, din Montréal, a inventat termenul „îngrijire paliativă“ pentru a descrie noua specialitate medicală căreia Saunders şi echipa ei îi dădeau formă prin munca zilnică pe care o desfăşurau în secţii.

În loc să considere, aşa cum credem adeseori, că moartea este cel mai solitar moment din viaţa noastră, Saunders a înţeles că este printre cele mai publice şi mai sociale momente ale existenţei noastre şi că necesita un cadru instituţional care să-i respecte caracterul social, familial şi public. Ea a înţeles nu numai că muribunzii aveau nevoie de un loc în care consolarea să fie posibilă, dar şi faptul că cei aflaţi în apropierea morţii doreau să-şi folosească ultimele zile pentru a-i consola pe alţii şi că a oferi consolare era un lucru esenţial pentru primirea ei.

Am întâlnit-o o singură dată, la St Christopher’s Hospice, într-o după-amiază din 1996. Era o femeie înaltă, cu umeri laţi, la aproape şaptezeci de ani, cu părul alb, bine aranjat; era îmbrăcată într-un costum din tweed aspru şi o bluză cu volane şi purta o broşă. Vorbea cu acea dicţie precisă, tăioasă, specifică englezilor din clasa mijlocie superioară dintr-o epocă anterioară şi părea tipul de englez autentic: un judecător de pace, un obişnuit al sărbătorilor din comitat şi al întâlnirilor susţinătorilor bisericii. Mi-a oferit un whisky, după care şi-a turnat şi ei unul mare. Era o femeie extrem de inteligentă, cu o curiozitate intelectuală şi o capacitate de învăţare ce contrastau cu imaginea de ţărancă englezoaică cu picioarele pe pământ. Era şi o romantică incurabilă, iar râsetele şi veselia ei copilărească răsunau pe holuri în timp ce mă însoţea pe coridoarele de la St Christopher’s, arătându-mi cu mândrie şi dragoste numeroasele tablouri în ulei de pe pereţi, ce fuseseră realizate de soţul ei polonez („al treilea polonez al meu“), care murise cu un an în urmă, după cincisprezece ani de căsătorie.

Ceea ce o făcea remarcabilă era capacitatea de a pune la punct o practică de îngrijire paliativă — în aziluri, spitale şi la domiciliu — care, de acum ştia lucrul ăsta, cu o mândrie justificată, făcuse suportabil sfârşitul vieţii pentru milioane de oameni din întreaga lume.

De asemenea, era formidabilă în dispute, mai ales pe tema eutanasiei. Întregul edificiu căruia îşi dedicase viaţa era ameninţat de credinţa tot mai răspândită că „a muri cu demnitate“ ar însemna să alegi să-ţi pui capăt vieţii atunci când nu mai părea suportabilă. E greşit, spunea ea, să numim eutanasia moarte cu demnitate. Medicul care administra o injecţie letală trăda jurământul lui Hippocrate, iar pacienţii care cereau lucrul acesta cădeau pradă iluziei că în curând se vor afunda într-o dependenţă degradantă. Infirmiera din ea era revoltată. Chiar şi pacienţii afectaţi de boala neuronului motor îşi puteau păstra până la sfârşit demnitatea şi liberul-arbitru. Toată viaţa şi-a menţinut această credinţă. Cu mai bine de patruzeci de ani în urmă, scrisese că „nu putem pretinde că dispunem în mod direct de viaţă. Nu noi suntem în măsură să spunem că suferinţa este zadarnică sau că pacientul nu mai are nimic de făcut ori de învăţat în această viaţă. Omul nu este stăpânul şi posesorul trupului său şi al existenţei sale“. Ideile ei despre consolare depindeau de această credinţă: că nu suntem stăpâni pe trupurile noastre şi că sarcina cu care ne confruntăm este să ne împăcăm cu acea mare parte din viaţa noastră asupra căreia nu avem nicio putere.

De fapt, chiar dacă ajungem cu toţii la un nivel de acceptare a propriei noastre

morţi şi putem atinge acel moment de calm şi împăcare pe care ea îl considera a fi o evoluţie naturală, tot apar întrebări la care fiecare dintre noi va răspunde doar atunci când va veni momentul. Însă Cicely Saunders a înţeles că ne putem simţi consolaţi în ultimele ore ale existenţei noastre doar dacă nu renunţăm niciodată la speranţa de a da un sens morţii noastre pentru cei pe care îi iubim. Putem muri pentru ei, gândea ea, şi putem face asta doar dacă suntem lăsaţi în pace s-o facem, într-un loc în care se respectă importanţa acelor ultime ore petrecute împreună.

În ultimii ani de viaţă s-a îmbolnăvit de cancer, care a evoluat lent şi pe care l-a suportat cu curaj şi ironie. Era greu să i se ascundă adevărul. A vrut să vadă tomografiile, iar ultimul an şi l-a trăit în speranţa că, după cum singură a recunoscut, „cancerul va apărea în altă parte“, deoarece ar fi „obositor“, să reziști întruna. În ultimele luni s-a întors la St Christopher’s, de data aceasta ca pacient — şi a murit acolo, primind toate îngrijirile paliative pe care le perfecţionase în practica sa pentru alţii, pe 14 iulie 2005, la vârsta de optzeci şi şapte de ani. Și-a dedicat cincizeci de ani din viaţă identificării oricărui element necesar pentru o moarte bună: ameliorarea durerii, un cadru contemplativ liniştit, prezenţa celor dragi, timp pentru a reflecta asupra vieţii trăite şi perspectiva unui sfârşit al suferinţei; sper că ea, care a făcut atât de multe pentru a le asigura altora aceste lucruri, a reuşit să le realizeze, în cele din urmă, şi pentru ea însăşi.

Epilog

Când părinții mei au murit, la trei ani unul de celălalt, acum treizeci de ani, multă vreme am fost cuprins de o stare de dezolare. Ei fuseseră publicul în fața căruia mi-am jucat viața, iar cum cele două locuri din teatru rămăseseră dintr-odată goale, piesa în sine nu părea să mai aibă vreun rost. I-am plâns, dar, într-un fel invalidant, eram de neconsolat.

Nici în ziua de azi nu reușesc să reconstruiesc cu exactitate cum mi-am regăsit reperele. M-am îndrăgostit din nou și am întâlnit o persoană care a înțeles și iartă, care iubește din toată inima. Faptul că am fost alături de cei doi copii ai mei, că i-am văzut crescând, că am văzut pe chipurile lor trăsături de la mama și de la tatăl meu m-a ajutat să-mi recâștig speranța că părinții mei trăiau în ei. Am început să-i visez din nou pe ai mei. L-am văzut pe tata plimbându-se pe malul mării, prin valuri, aplecându-se când și când pentru a ridica o scoică. Am văzut-o pe mama netezindu-și la genunchi o rochie roșie nouă și întrebându-mă cum îi stă. Am început să vorbesc despre ei cu fratele meu, descoperind cât de diferit își amintea el totul și, în felul acesta, am început să-mi fixez, asemenea cuiva care pune o fotografie într-un album, amintirile de neșters care îmi aparțineau. Acum, după treizeci de ani, timpul și-a făcut treaba. Durerea nu mai e așa cum a fost cândva, iar eu simt că vor rămâne mereu o prezență în viața mea. Pe pervazul camerei mele, reflectând lumina în timp ce scriu, se află figura unui cal ce dansează — cel puțin așa îmi pare mie —, sculptat de tata dintr-o rădăcină noduroasă de molid canadian, într-o zi de vară petrecută la cabana de la Golful Georgian în urmă cu mai bine de șaizeci de ani. Mă uit la sculptura aceea și mă gândesc, eliberat în sfârșit de tristețea și furia care interveneau uneori între noi, cât de recunoscător mă simt că mi-a fost tată și că eu sunt fiul lui. La fel cum nu mai sunt bântuit de amintirea mamei mele la sfârșitul vieții sale — pierdută pentru noi, incapabilă să vorbească, neputând să-și amintească numele noastre —, aducându-mi în schimb aminte de femeia care râdea plină de viață și speranță și cânta melodii de-ale lui Judy Garland în timp ce ne pregătea masa pentru momentul în care ajungeam acasă de la școală, de artista care mi-a pictat portretul pe când aveam opt ani, iar tabloul acela atârnă acum pe perete deasupra biroului soției mele și pare să semene foarte mult cu persoana care am fost toată

viața.

Acum, când mă gândesc la moartea lor, îmi dau seama că alinarea este un proces conștient prin care căutăm să dăm sens pierderilor noastre, dar și o încercare profund inconștientă, în adâncul sufletului nostru, de a ne recâștiga speranța. Este cea mai anevoioasă muncă, dar și cea mai plină de satisfacții din câte facem și nu putem scăpa de ea. Nu putem trăi în speranță fără a lua în calcul moartea, pierderea sau eșecul.

Unele dintre eșecurile mele au fost intime, altele, cât se poate de publice. În perioadele de recuperare de după aceea începi să te autocompătimești, până când îți dai seama că în viață sunt multe lucruri mai rele. În etapa următoare îți spui că ai făcut tot ce ai putut, deși ești nevoit să recunoști cu durere că ceea ce ai făcut nu a fost suficient de bun. Apoi încerci să lași lucrurile să meargă, doar ca să descoperi că nu există zi în care să nu-ți dorești să fi fost mai puțin naiv și să-ți fi făcut mai puține iluzii. Dar la sfârșitul acestei călătorii, în cele din urmă înțelegi, cum a făcut și Havel, că trebuie să preiei controlul întregii persoane care ai fost cândva, să fii mândru de ceea ce ai încercat să faci și să-ți asumi responsabilitatea doar pentru acele porțiuni ale eșecului tău care-ți aparțin întru totul. În acest mod lent, sinuos, abia conștient, ajungi să fii consolat. Poți chiar să înveți să fii recunoscător pentru ceea ce eșecul te-a învățat despre propria ta ființă.

Eșecul este un profesor grozav, la fel și înaintarea în vârstă. Pe măsură ce am îmbătrânit, am scăpat cel puțin de o consolare falsă. Dintre toate avantajele pe care mi le-au conferit niște părinți iubitori, clasa, rasa, educația și cetățenia, cel mai incorigibil drept era unul existențial: că eram cumva special. Mi se dăduse un permis de acces universal care îmi asigura trecere liberă prin viață. Era absurd, firește, însă a fost o iluzie care a susținut o mare parte din ceea ce am încercat să fac. Treptat, pe cei mai mulți dintre noi, eșecul și vârsta ne învață altfel. Renunți la orice iluzie legată de un statut special care conferă imunitate în fața prostiei și ghinionului și ajungi să accepți, vrând-nevrând, că ești la fel ca toți ceilalți, pradă amăgirii, autoamăgirii și tuturor relelor pe care trupul le moștenește. Îți dai seama că permisul de acces universal va trebui predat și că, în orice caz, în față te așteaptă o ușă care nu se va deschide. Este nevoie de ceva timp pentru a accepta sentimentul emergent de solidaritate cu restul omenirii, care începe să apară atunci când predai permisul acela, când îți dai seama că protestele tale liberale anterioare de solidaritate teoretică au fost cât se poate de false, când te trezești în cele din urmă că ești înhămat împreună cu toți ceilalți la

o soartă comună. Însă aceste conştientizări sunt o parte inevitabilă a îmbătrânirii şi devin un fel de consolare. Poate că nu eşti special, dar faci parte din această categorie. Un lucru care nu este atât de trist sau atât de greu de acceptat. S-ar putea chiar să te facă să fii ceva mai atent la ghinioanele şi nenorocirile celorlalţi şi mai receptiv faţă de înţelepciunea antică, ce ne-a fost mereu aproape pentru a ne avertiza să nu fim atât de vanitoşi şi nesăbuiţi.

Fără îndoială, acestea sunt câteva dintre experienţele care au condus la realizarea acestei cărţi. Scrierea ei a fost un bilanţ al pierderilor mele, în compania acelor prezenţe vii care, în scrierile lor, mi-au împărtăşit orele de frământări în care au încercat să găsească o cale către speranţă. Consolarea pe care ei o oferă constă, îmi pare, în exemplul lor, în curajul, luciditatea şi hotărârea lor de a lăsa în urmă ceva care ne-ar putea consola. „Opera a supravieţuit?“ a întrebat poetul în 1944, când istoria se închidea asupra lui. Da, a supravieţuit, şi datorită ei suntem mai buni. Compania lor mi-a redat un sentiment de continuitate neîntreruptă şi măreţia ocazională a experienţei umane. Datorită exemplului lor, am învăţat că nu suntem niciodată singuri când ne confruntăm cu durerea şi pierderea. Întotdeauna există cineva care a mai fost acolo înaintea noastră, care ne poate împărtăşi din experienţa lui. Sper ca acest lucru să fie pentru tine la fel de consolator cum a fost pentru mine.

Deşi am prezentat trei doctrine străvechi ale consolării — ebraică, creştină, stoică —, precum şi una modernă, a patra, ideea de progres care l-a determinat pe Marx să-şi pună credinţa în revoluţie, această carte e despre oameni. În definitiv, nu doctrinele ne consolează, ci oamenii: exemplul lor, specificul lor, curajul şi statornicia lor, faptul că sunt alături de noi atunci când avem cea mai mare nevoie de ei. În vremuri întunecate, nimic atât de abstract precum credinţa în Istorie, Progres, Mântuire sau Revoluţie nu ne va ajuta la fel de mult. Acestea sunt doctrine. Noi de oameni avem nevoie, de oameni care prin exemplele lor ne arată ce înseamnă să mergi mai departe, să continui, în ciuda oricăror adversităţi.

Voi încheia cu o astfel de persoană, un exemplu luminos, poetul Czesław Miłosz, pe care eu şi soţia mea l-am vizitat în casa lui din Berkeley, California, într-o senină zi de ianuarie a anului 1998. Plăcerea împărtăşită pentru poezia sa a fost una dintre verigile care ne unise ca un nou cuplu. Poezia lui „După Paradis“ i-am recitat-o Zsuzsannei la ceremonia nunţii noastre, în 1999, vocea mea accentuând ultimul vers, „pe care această iubire a ta a transformat-o dintr-odată“, deoarece exprima perfect ceea ce însemna ea pentru mine.

Poetul avea optzeci şi şapte de ani când l-am întâlnit, un bărbat micuţ, cu nişte ochi albaştri de neuitat, adânciţi sub sprâncenele stufoase. Avea o agilitate a corpului şi un farmec irezistibil care nu-i trădau vârsta. Era singur în locuinţa de pe bulevardul Grizzly Peak unde stătuse, fiind profesor la Berkeley, aproape patruzeci de ani, şi casa părea pustie, deoarece urma să plece curând, pentru a se muta înapoi la Cracovia, în Polonia natală. Am coborât scările într-o sufragerie mare şi goală, iar Zsuzsanna l-a întrebat dacă ar vrea să ne citească. Citea într-un mod formal, aplecat asupra cărţii pe care i-am dat-o, cu o voce joasă, răguşită, dar precisă, în engleză, simţindu-se o vădită plăcere în faptul că rostea propriile cuvinte, cu ochii strălucind de încântare când Zsuzsanna l-a rugat să mai citească. În timp ce vocea lui umplea încăperea, fiecare cuvânt avea autoritatea unei experienţe de viaţă. Acesta era poetul în ale cărui poeme „Campo dei Fiori“ şi „Un creştin sărman priveşte ghetoul“ găsise cuvintele pentru a observa, nevăzătămat, dar totodată neajutorat, cum evreii polonezi erau măcelăriţi la Varşovia în 1943; un om care a ales exilul, mai întâi în Franţa, apoi în America, pentru că nu putea trăi în adevărul Poloniei comuniste a anilor 1950; un autor a cărui carte Mintea captivă fusese printre primele care au analizat abjecţia spirituală a sistemului comunist; un profesor care învăţase o limbă nouă în exil şi predase literatura slavă şi poezia poloneză încă din anii 1960, disperat uneori că nu va mai apuca să vadă Polonia liberă; un soţ care şi-a îngrijit soţia invalidă doar pentru a o vedea, neputincios, cum se stinge; un tată care a îndurat să fie ameninţat cu pistolul de către fiul său psihotic; un artist care fusese distins cu Premiul Nobel în 1980, dar îi mărturisise unui prieten că ar fi renunţat bucuros la el, doar să aibă o soţie sănătoasă şi un fiu sănătos; un bărbat care redescoperise dragostea după optzeci de ani şi care-şi păstrase speranţa, în ciuda încercărilor la care a fost supus, datorită legăturii sale de nezdruncinat cu izvorul curgător al limbii materne. Acum se întorcea în sfârşit acasă. Ne-a citit o poezie pe care Zsuzsanna şi cu mine o ştiam pe de rost. Fusese compusă chiar în casa aceea, din a cărei grădină se vedea golful San Francisco. Pentru mine şi soţia mea este descrierea durabilă a ceea ce înseamnă să te simţi consolat, să fii împăcat cu pierderile suferite, să te împaci cu ruşinea şi regretele şi să te simţi, în ciuda tuturor, încărcat de frumuseţea vieţii. A scris-o în 1970, înainte de a suferi vreuna dintre pierderile care aveau să-l afecteze, ceea ce nu face decât să demonstreze în ce măsură consolarea rămâne opera unei vieţi, mereu reîncepută, deşi poate fi savurată într-un singur moment. Poezia care surprinde acest moment se numeşte „Darul“. Consolarea e întotdeauna un dar, o formă de har pe care nu o meritǎm întotdeauna, dar care, atunci când îl primim, chiar şi pentru o clipă trecătoare, face ca viaţa noastră să merite a fi trăită:

O zi atât de fericită.

Ceața s-a ridicat devreme, am lucrat în grădină.

Păsări colibri se opreau deasupra florilor de caprifoi.

Nimic din ce era pe pământ n-aș fi vrut să posed.

Nu mai invidiam pe nimeni.

Orice rău am suferit, am uitat.

Gândul că am fost cândva același om nu mă rușina.

În trupul meu nu simțeam nicio durere.

Când am ridicat privirea, am văzut marea albastră și pânzele.

Note și recomandări bibliografice

Introducere: După Paradis

Despre tema generală a consolării, ar trebui să încep cu abordarea de către Alain de Botton a lui Boethius şi a încercării sale, în Consolarea Filosofiei (Londra: Penguin, 2000), de a readuce filosofia populară la rolul său de a oferi consolare. Am aflat foarte multe din studiul lui Rivkah Zim despre consolare ca formă literară, The Consolations of Writing: Literary Strategies of Resistance from Boethius to Primo Levi (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014). Există numeroase cărţi despre cum să te consolezi în faţa propriei mortalităţi — de exemplu, The Consolations of Mortality: Making Sense of Death (New Haven, CT: Yale University Press, 2016) de Andrew Stark; excelenta compilaţie editată de Kevin Young The Art of Losing: Poems of Grief and Healing (New York: Bloomsbury, 2010); şi o altă colecţie excelentă de poezie şi proză consolatoare, P.J. Kavanagh (ed.), A Book of Consolations (Londra: HarperCollins, 1992). Pentru o meditaţie profundă asupra mortalităţii din partea unui medic atent şi plin de compasiune, vezi Atul Gawande, Being Mortal: Medicine and What Matters in the End (New York: Metropolitan, 2014). De asemenea, o sumedenie de lucruri despre istoria morţii, agoniei şi a ritualurilor de consolare am aflat din lucrarea lui Thomas Laqueur The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

Capitolul 1. Vocea din vârtejul de vânt: Cartea lui Iov și Cartea Psalmilor

Deşi citatele din Cartea lui Iov sunt preluate exclusiv din versiunea King James a Bibliei, sunt profund îndatorat (atât pentru acest capitol, cât şi pentru următorul)

activității lui Robert Alter ca traducător, critic literar și analist textual. Am folosit în special introducerea sa la traducerea pe care a făcut-o Cărții lui Iov. Vezi Robert Alter (ed.), The Hebrew Bible, vol. 3 (New York: Norton, 2019), pp. 457–465. Un studiu provocator al Cărții lui Iov este Paul Ricœur, „On Consolation“, în Alasdair MacIntyre și Paul Ricœur, The Religious Significance of Atheism (New York: Columbia University Press, 1968). De asemenea, am aflat foarte multe din eseul lui Moshe Halbertal „Job, the Mourner“, în Leora Batnitzky și Ilana Pardes (eds.), The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics (Amsterdam: De Gruyter, 2014).

Pentru interpretarea Psalmilor datorez foarte mult introducerii lui Robert Alter și traducerii sale din The Hebrew Bible, vol. 3 (New York: Norton, 2019), pp. 3–27. De asemenea, am consultat volumul Walter Brueggemann și William H. Bellinger Jr., Psalms (New Cambridge Bible Commentary) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Am aflat multe din extraordinarele lucrări despre Psalmi: Dietrich Bonhoeffer, Psalms: The Prayer Book of the Bible (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1970); și Thomas Merton, Praying the Psalms (St. Cloud, MN: The Order of St. Benedict, 1955).

Capitolul 2. Așteptându-l pe Mesia: Epistolele lui Pavel

Principalele surse de informații cu privire la viața și învățătura lui Pavel sunt, desigur, Epistolele sale și Faptele Apostolilor. Toate citatele sunt preluate din aceste surse (New International Version). În plus, am beneficiat foarte mult de erudiția paulină modernă, în special N.T. Wright, Paul: A Biography (Londra: Harper One, 2018). Am consultat și E.P. Sanders, Paul: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1991); și James D.G. Dunn (ed.), The Cambridge Companion to St Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). În ceea ce privește alcătuirea Bibliei și istoricul ei, recomand John Barton, A History of the Bible: The Book and Its Faiths (Londra: Allen Lane, 2019); și Paula Fredriksen, Paul: The Pagans’ Apostle (New Haven, CT: Yale University Press, 2017).

Capitolul 3. Lacrimile lui Cicero: Scrisori despre moartea fiicei sale

Terentia, Tullia and Publilia: The Women of Cicero's Family (New York: Routledge, 2007), de Susan Treggiari, reunește ceea ce știm despre femeile din familia lui Cicero. Citatele din Cicero provin din scrisorile sale către prietenul său Atticus. Vezi Marcus Tullius Cicero, Letters to Atticus (Complete), trad. E.O. Winstedt, 3 vol. (repr., Washington, DC: Library of Alexandria, f.d.). Am folosit și Cicero, Tusculan Disputations: Treatises on the Nature of the Gods and On the Commonwealth (Berlin: Tredition Classics, 2006); și Cicero, On Duties, ed. M.T. Griffin și E.M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Pentru biografia lui Cicero, am folosit Anthony Everitt, Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician (Londra: Random House, 2003); și Kathryn Tempest, Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome (Londra: Bloomsbury, 2013).

Pentru alte exemple de Consolatio ca gen, vezi Plutarch, In Consolation to his Wife, trad. Robin Waterfield (Londra: Penguin Great Ideas, 1992); și Lucius Annaeus Seneca, „Of Consolation to Helvia" și „Of Consolation to Polybius", în Consolations from a Stoic, trad. Aubrey Stewart (Londra: Enhanced Media, 2017).

Capitolul 4. Înfruntându-i pe barbari: Meditațiile lui Marcus Aurelius

Toate citatele din Meditații sunt preluate din Marcus Aurelius, Meditations, with Selected Correspondence (New York: Oxford World Classics, 2011). Despre viața sa, vezi Frank McLynn, Marcus Aurelius: A Life (New York: Perseus, 2010); Marcel van Ackeren (ed.), A Companion to Marcus Aurelius (Londra:

Wiley Blackwell, 2012); și Pierre Hadot, The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius, trad. Michael Chase (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). Recomand în mod deosebit R.B. Rutherford, The Meditations of Marcus Aurelius: A Study (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Pentru tânărul Marcus Aurelius, am apelat la corespondența cu Marcus Cornelius Fronto, Correspondence, ed. și trad. C.R. Haines, 2 vol. (Londra: William Heinemann, 1919). Despre judecata postumă a lui Marcus Aurelius, vezi C. Suetonius Tranquillus, The Lives of the Twelve Caesars, trad. Alexander Thomson, rev. T. Forrester; și Tacitus, The Annals of Imperial Rome, trad. Michael Grant (Londra: Penguin, 1956; repr. 1996). Pentru informații legate de barbari, am consultat Peter Heather, Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Capitolul 5. Consolările filosofiei: Boethius și Dante

Citatele din Consolare sunt preluate din Boethius, The Consolation of Philosophy, trad. Victor Watts (Londra: Penguin, 1969, 1999). Citatele din Tratatele teologice ale lui Boethius provin din Boethius, The Theological Tractates, trad. H.F. Stewart și E.K. Rand (Londra: William Heinemann, 1918), https://www.ccel.org/ccel/boethius/tracts.pdf.

Pentru informații privind domnia lui Theodoric și amurgul Imperiului Roman, am consultat Jonathan J. Arnold, Theoderic and the Roman Imperial Restoration (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Peter Heather, Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe (Oxford: Oxford University Press, 2010); și James J. O'Donnell, The Ruins of the Roman Empire: A New History (New York: HarperCollins, 2008; ebook f.d.). Mi-a făcut o mare plăcere volumul Ravenna: Capital of Empire, Crucible of Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2020) de Judith Herrin, pentru felul în care a recreat atmosfera religioasă și politică din timpul domniei lui Theodoric.

Vezi și James J. O'Donnell, Cassiodorus (Berkeley: University of California Press, 1979); Thomas Hodgkin, The Letters of Cassiodorus (Londra, 1886); și

Procopius, History of the Wars, trad. H.B. Dewing, vol. 3 din 7 (Londra: William Heinemann, 1919), https://www.gutenberg.org/files/20298/20298-h/20298-h.htm.

Referitor la mediul curții lui Theodoric, vezi colecţia anonimă de documente şi rapoarte cunoscută sub numele de Anonymus Valesianus: Bill Thayer, „The History of King Theodoric“, Anonymus Valesianus, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Excerpta_Valesiana/2*.html

Pentru studii privind preocupările intelectuale și filosofia lui Boethius, vezi Henry Chadwick, Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1981); Margaret Gibson (ed.), Boethius: His Life, Thought and Influence (Oxford: Oxford University Press, 1981); John Magee, „Boethius“, în Lloyd P. Gerson (ed.), The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), cap. 43; Kevin Uhalde, „Justice and Equality“, în Scott Fitzgerald Johnson (ed.), The Oxford Handbook of Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2012); și John Moorhead, Theoderic in Italy (Oxford, UK: Clarendon Press, 1992).

Pentru comentariile lui Edward Gibbon despre Boethius, vezi lucrarea sa History of the Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 2, cap. 39 (Londra: 1776, 1871).

Despre relația lui Dante cu Boethius, vezi Angelo Gualtieri, „Lady Philosophy in Boethius and Dante“, Comparative Literature, 23, nr. 2 (primăvara 1971): 141–150; versurile lui Dante despre Boethius sunt din The Divine Comedy, trad. Steve Ellis (Londra: Vintage, 2019), Paradiso, canto 10, rândurile 127–129. Vezi și Barbara Reynolds, Dante: The Poet, the Thinker, the Man (Londra: Bloomsbury Academic, 2006); Zygmunt G. Barański și Simon Gilson (eds.), The Cambridge Companion to Dante’s ‘Commedia’ (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Winthrop Wetherbee, „The Consolation and Medieval Literature“, în John Marenbon (ed.), The Cambridge Companion to Boethius (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 279–302. De asemenea, am găsit o foarte utilă teză de doctorat nepublicată — Victoria Goddard, „Poetry and Philosophy in Boethius and Dante“ (disertație de doctorat, University of Toronto, 2011).

Capitolul 6. Reprezentarea timpului: El Greco, Înmormântarea contelui de Orgaz

Pictura şi biserica Santo Tomé pot fi vizualizate pe site-ul bisericii Santo Tomé, www.santotome.org/el-greco.

Pentru informaţii, am apelat la Fernando Marias, El Greco: Life and Work — A New History (Londra: Thames and Hudson, 2013); Rebecca Long (ed.), El Greco: Ambition and Defiance (New Haven, CT: Yale University Press, 2020); şi David Davies (ed.), El Greco (Londra: National Gallery Company, 2003), publicată cu ocazia unei expoziţii având acelaşi titlu, organizată în comun de Metropolitan Museum of Art (New York) şi National Gallery (Londra) şi prezentată la New York în 2003 şi la Londra în 2004. Despre contextul imperial spaniol, studiul clasic este J.H. Elliott, Imperial Spain, 1469–1716 (Londra: Penguin, 2002).

Cele două studii detaliate despre pictură pe care le-am consultat sunt Sarah Schroth, „Burial of the Count of Orgaz“, în Jonathan Brown (ed.), Studies in the History of Art, vol. 11, Figures of Thought: El Greco as Interpreter of History, Tradition, and Ideas (Washington, DC: National Gallery of Art, 1982), 1–17, II, VI; şi Franz Philipp, „El Greco’s Entombment of the Count of Orgaz and Spanish Medieval Tomb Art“, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 44 (1981): 76–89.

Capitolul 7. Înțelepciunea corpului: Ultimele eseuri ale lui Michel de Montaigne

Toate citatele din Montaigne sunt preluate din trei eseuri incluse în cartea a III-a scrise între 1586 şi 1588, „Despre abaterea gândurilor“, „Despre trăsăturile feţei“ și „Despre experiență“, în Michel de Montaigne, The Complete Works, trad. Donald Frame (New York: Everyman’s Library, Alfred A. Knopf, 2003). Despre

viața lui Montaigne, vezi Philippe Desan, Montaigne: A Life, trad. Steven Rendall și Lisa Neal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017); Donald Frame, Montaigne: A Biography (New York: Harcourt Brace, 1965); și Sarah Bakewell, How to Live, Or, A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer (New York: Other Press, 2011). Despre ornamentele din studiul lui Montaigne, vezi George Hoffmann, „Montaigne's Nudes: The Lost Tower Paintings Rediscovered", Yale French Studies 110 (2006): 122–133. În cele din urmă, despre relația sa cu Marie de Gournay, vezi Maryanne Cline Horowitz, „Marie de Gournay, Editor of the Essais of Michel de Montaigne: A Case-Study in Mentor-Protégée Friendship", Sixteenth Century Journal 17, nr. 3 (toamna 1986): 271–284.

Capitolul 8. Scrisoarea netrimisă: David Hume, Viața mea

Acest capitol se bazează pe eseul meu „Metaphysics and the Market: Hume and Boswell", în The Needs of Strangers (Londra: Chatto and Windus, 1984). Detalii despre viața timpurie a lui Hume se găsesc în E.C. Mossner, The Life of David Hume (Oxford, UK: Oxford University Press, 1954, 1980). Scrisoarea netrimisă a lui Hume se află în J.Y.T. Greig (ed.), The Letters of David Hume, vol. 1 (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011). Toate citatele din My Own Life a lui Hume sunt preluate din ediția facsimilă editată de Iain Gordon Brown (Edinburgh: The Royal Society of Edinburgh, 2014).

Toate citatele din Enquiries, Treatise, Natural History și Political Writings ale lui Hume sunt preluate din edițiile: David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. a III-a, ed. L.A. Selby-Bigge și P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975); David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. a II-a, ed. L.A. Selby-Bigge și P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978); David Hume, The Natural History of Religion, ed. A. Wayne Colver, și Dialogues Concerning Natural Religion, ed. John Vladimir Price (într-un singur volum, Oxford: Clarendon Press, 1976); David Hume, Political Writings, ed. Stuart Warner și D.W. Livingston (Indianapolis: Hackett, 1994). Pentru referințele sale la Lucian,

vezi Lucian, „Dialogues of the Dead“, în Lucian, vol. 7, trad. M.D. Macleod (Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961). Scrisoarea lui Adam Smith despre moartea lui Hume poate fi găsită la „Letter from Adam Smith to William Strahan“, 9 noiembrie 1776, în Dennis C. Rasmussen (ed.), Adam Smith and the Death of David Hume: The Letter to Strahan and Related Texts (New York: Rowman și Littlefield, 2018). Vezi și James A. Harris, Hume: An Intellectual Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) și Dennis C. Rasmussen, The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith, and the Friendship That Shaped Modern Thought (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

Capitolul 9. Consolarea istoriei: Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești

Toate citatele din Schița lui Condorcet sunt preluate din Condorcet: Political Writings, ed. Steven Lukes și Nadia Urbinati (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Multe informații am aflat din Elisabeth și Robert Badinter, Condorcet: Un intellectual en politique (Paris: Fayard, 1988). Documente-cheie legate de detenția și fuga lui în 1794, inclusiv scrisoarea doamnei care i-a oferit refugiu, pot fi găsite în Jean François Eugène Robinet, Condorcet: Sa Vie, Son Œuvre, 1743–1794 (1893, reed., Geneva: Slatkine Reprints, 1968). Keith Michael Baker și-a făcut un scop în viață din studierea lui Condorcet. Vezi volumul său Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics (Chicago: University of Chicago Press, 1982); vezi și „On Condorcet’s ‘Sketch’“, Daedalus 133, nr. 3 (vara 2004): 56–64. Despre relația lui Condorcet cu iluminismul scoțian și gândirea sa politică și economică, vezi Emma Rothschild, Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001); pentru efortul lui Rothschild de a-l salva pe Condorcet de caricaturizările lui ca ideolog raționalist implacabil, vezi „Condorcet and the Conflict of Values“, The Historical Journal 39, nr. 3 (septembrie 1996): 677–701. Portretul făcut abatelui Sieyès de Jacques-Louis David se află la Harvard Art Galleries: Jacques-Louis David, Emmanuel Joseph Sieyès (1748–1836), 1817, ulei pe pânză, 97,8×74 cm, Harvard Art Museums/Fogg Museum, lăsat prin testament de Grenville

L. Winthrop, https://hvrd.art/o/299809.

Capitolul 10. Sensibilitatea unei orânduiri lipsite de inimă: Karl Marx și Manifestul Partidului Comunist

Toate citatele din Marx sunt preluate din Karl Marx: Early Writings, trad. Rodney Livingstone şi Gregor Benton, introd. Lucio Colletti (Londra: Penguin, 1975). Pentru biografia lui Marx, m-am întors la Isaiah Berlin, Karl Marx: His Life and Environment, ediţia a IV-a, introd. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1978); cu toate acestea, cel mai mult îi sunt recunoscător lui Gareth Stedman Jones, pentru volumul său Karl Marx: Greatness and Illusion (Londra: Harvard University Press, 2016); m-a ajutat foarte mult și Karl Marx: Philosophy and Revolution de Shlomo Avineri (New Haven, CT: Yale University Press, 2019). Despre Marx și religie, vezi Alasdair MacIntyre, Marxism and Christianity (Londra: Duckworth, 1968); și David McLellan, Marxism and Religion (New York: Harper and Row, 1987). Despre Marx şi Lincoln, vezi Robin Blackburn, An Unfinished Revolution: Karl Marx and Abraham Lincoln (Londra: Verso, 2011).

Capitolul 11. Război și consolare: Al doilea discurs inaugural al lui Abraham Lincoln

Toate citatele din Abraham Lincoln sunt preluate din Abraham Lincoln: Speeches and Writings, vol. 2, 1859–1865, ed. Don E. Fehrenbacher (New York: Library of America, 1989). Vezi și Ronald C. White, Lincoln’s Greatest Speech: The Second Inaugural (New York: Simon and Schuster, 2002). De asemenea, am aflat multe informaţii din următoarele lucrări: Adam Gopnik, Angels and Ages: A Short Book about Darwin, Lincoln, and Modern Life (New York: Knopf, 2009); William Lee Miller, Lincoln’s Virtues: An Ethical Biography (New York:

Knopf, 2002); Jay Winik, April 1865: The Month That Saved America (New York: HarperCollins, 2001); Doris Kearns Goodwin, Team of Rivals: The Political Genius of Abraham Lincoln (New York: Simon and Schuster, 2005); Drew Gilpin Faust, This Republic of Suffering: Death and the American Civil War (New York: Knopf, 2008); Eric Foner, The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery (New York: Norton, 2010); și Ronald C. White Jr., A. Lincoln: A Biography (New York: Random House, 2009).

Capitolul 12. Cântece pentru moartea copiilor: Kindertotenlieder, de Gustav Mahler

Povestea Dorotheei von Ertmann este relatată în Maynard Solomon, „The Healing Power of Music“, în Late Beethoven: Music, Thought, Imagination (Berkeley: University of California Press, 2003). Despre viața lui Mahler, am folosit biografia standard a lui Henry-Louis de La Grange, Gustav Mahler, în special vol. 2, Vienna: the Years of Challenge (1897–1904) (Oxford: Oxford University Press, 1995). Despre moartea fiicei lui Alma și a lui Gustav, am folosit Gustav Mahler: Letters to His Wife, ed. Henry-Louis de La Grange și Günther Weiss, în colaborare cu Knud Martner, ed. rev. și trad. de Antony Beaumont (Londra: Faber, 2004). Am folosit și Natalie Bauer-Lechner, Recollections of Gustav Mahler, trad. de Dika Newlin, ed. Peter Franklin (Londra: Faber, 2013).

Pentru informații despre mediul vienez din vremea lui Mahler, m-am bazat pe Leon Botstein, „Whose Gustav Mahler? Reception, Interpretation, and History“, în Mahler and His World, ed. Karen Painter (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 1–54. Pentru Kindertotenlieder, am folosit Donald Mitchell, Gustav Mahler: Songs and Symphonies of Life and Death (Londra: Boydell Press, 1985); Donald Mitchell și Andrew Nicholson (eds.), The Mahler Companion (Oxford: Oxford University Press, 1999); și Theodor W. Adorno, Mahler: A Musical Physiognomy (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Pentru un studiu despre Kindertotenlieder, vezi Randal Rushing, „Gustert Mahler’s Kindertotenlieder: Subject and Textual Choices and Alterations of the Friedrich Rückert Poems, A Lecture Recital, Together with Three Recitals of

Selected Works of F. Schubert, J. Offenbach, G. Finzi și F. Mendelssohn“ (teză de doctorat, University of North Texas, 2002). Despre întâlnirea lui Freud cu Mahler la Leiden, am folosit relatarea din Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, ed. Lionel Trilling și Steven Marcus (New York: Basic Books, 1961). Atitudinea lui Freud față de consolare, religioasă sau de altă natură, apare în „The Future of an Illusion“, în Sigmund Freud, vol. 12: Civilization, Society and Religion, Pelican Freud Library (Londra: Penguin, 1975), pp. 179–242. Despre psihologia și filosofia muzicii, am aflat multe informații din Elizabeth Hellmuth Margulis, The Psychology of Music: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2019); și mai ales din Martha C. Nussbaum, „Music and Emotion“, cap. 5 din Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Sunt foarte recunoscător mai ales pentru următoarele înregistrări: Dame Janet Baker, mezzosoprană, și Sir John Barbirolli, dirijor, Janet Baker Sings Mahler: Kindertotenlieder, 5 Rückertlieder, Lieder eines fahrenden Gesellen, Great Recordings of the Century, EMI Clasici, 1999; și Bruno Walter, dirijor, și Kathleen Ferrier, contralto, Orchestra Filarmonică din Viena, Das Lied von der Erde, Viena, 1952.

Capitolul 13. Vocația: Max Weber și Etica protestantă

Tabloul lui Rembrandt Saul și David poate fi văzut la Mauritshuis, în Haga: Rembrandt van Rijn, Saul și David, cca 1651–1654 și cca 1655–1658, ulei pe pânză, 130×164,5 cm, Mauritshuis, Haga, https://www.mauritshuis.nl/en/explore/the-collection/artworks/saul-and-david-621/. Pentru informații legate de viața lui Weber m-am bazat pe Joachim Radkau, Max Weber: A Biography, trad. Patrick Camiller (Cambridge, UK: Polity Press, 2009), cap. 18; și mai ales pe biografia scrisă de soția sa: Marianne Weber, Max Weber: A Biography, introducere de Guenther Roth, trad. și ed. Harry Zohn (Londra: Transaction Publishers, 1988), cap. 19–20. Despre München 1919 am aflat din lucrările lui Thomas Weber, în special Hitler’s First War: Adolf Hitler, the Men of the List Regiment, and the First World War (Oxford: Oxford University Press, 2010). Despre gândirea sa, vezi Fritz Ringer, Max Weber: An Intellectual Biography (Chicago: University of Chicago Press,

2004); Arthur Mitzman, The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber, cu o nouă introducere (Londra: Routledge, 1985, 2017); și Terry Maley, Democracy and the Political in Max Weber's Thought (Toronto: University of Toronto, 2011). Toate citatele din Weber sunt preluate din următoarele ediții ale lucrărilor sale: Max Weber, The Protestant Ethic and the „Spirit" of Capitalism and Other Writings, ed. Peter Baehr și Gordon C. Wells (Londra: Penguin, 2002); Max Weber, The Sociology of Religion, trad. Ephraim Fischoff, introducere de Talcott Parsons (1922; Boston: Beacon Press, 1964); Max Weber, The Vocation Lectures: „Science as a Vocation"; „Politics as a Vocation", ed. David Owen și Tracy B. Strong, trad. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett, 2004); și Max Weber, Political Writings, ed. Peter Lassman și Ronald Speirs, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Capitolul 14. Consolările martorului: Anna Ahmatova, Primo Levi și Miklós Radnóti

Pentru Ahmatova, m-am bazat pe volumul The Complete Poems of Anna Akhmatova, trad. Judith Hemschemeyer, ed. Roberta Reeder (Somerville, MA: Zephyr Press, 1992); Lydia Chukovskaya, The Akhmatova Journals, vol. I, 1938–1941, trad. Milena Michalski și Sylva Rubashova (Londra: Harvill, 1994); Nadezhda Mandelstam, Hope Against Hope, trad. Max Hayward (Londra: Penguin, 1971); Isaiah Berlin, Personal Impressions: Twentieth-Century Portraits, ed. a 3-a, ed. Henry Hardy (Londra: Pimlico, 2018); și propria mea descriere a întâlnirii lui Berlin cu Ahmatova, în volumul meu Isaiah Berlin: A Life (Londra: Chatto and Windus, 1998).

Pentru Miklós Radnóti, vezi Miklós Radnóti, The Complete Poetry in Hungarian and English, trad. Gabor Barabas, prefață de Győző Ferencz (Jefferson, NC: McFarland, 2014); vezi și Zsuzsanna Ozsváth, In the Footsteps of Orpheus: The Life and Times of Miklós Radnóti (Bloomington: Illinois University Press, 2000). Pentru „cărțile poștale" citate în text, am folosit traducerile din Miklós Radnóti, Foamy Sky: The Major Poems of Miklós Radnóti, a Bilingual Edition, trad. Zsuzsanna Ozsváth și Frederick Turner (Budapesta: Corvina, 2014).

Pentru Primo Levi, m-am bazat pe Primo Levi, The Complete Works, 3 vol., ed. Ann Goldstein (New York: Liveright, Norton, 2015), în special pe vol. 1, If This Is a Man, trad. Stuart Woolf (publicat inițial în 1947), în care apare povestea „The Canto of Ulysses“, și vol. 3, The Drowned and the Saved, trad. Michael F. Moore (publicat inițial în 1986). Un contrapunct critic esențial la părerea lui Levi în privința Auschwitzului este Jean Améry, At the Mind’s Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities, trad. Sidney Rosenfeld și Stella P. Rosenfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1980). În ceea ce privește viața lui Levi, am folosit următoarele biografii: Myriam Anissimov, Primo Levi: Tragedy of an Optimist, trad. Steve Cox (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000); și Carole Angier, The Double Bond: Primo Levi: A Biography (Londra: Viking Penguin, 2002).

Capitolul 15. A trăi în afara harului: Albert Camus, Ciuma

Despre viața lui Camus, vezi Herbert Lottman, Albert Camus: A Biography (New York: Doubleday, 1979); și Olivier Todd, Albert Camus: A Life (New York: Carroll and Graf, 2000). Vezi și Edward J. Hughes (ed.), The Cambridge Companion to Camus (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Am apreciat în special eseul despre Camus din Tony Judt, The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1998). Referitor la geneza Ciumei, principala sursă este Albert Camus, Carnets, 1942–1951, trad. Philip Thody (Londra: Hamish Hamilton, 1966). Am folosit și Albert Camus, Lettres à un ami allemand (Paris: Gallimard, 1948, 1972); Albert Camus, Camus à Combat: éditoriaux et articles d’Albert Camus, 1944–1947, ed. Jacqueline Lévi-Valensi (Paris: Gallimard, 2002); și Albert Camus, Carnets, III, Mars 1951 — Décembre 1959 (Paris: Gallimard, 1989).

Capitolul 16. Trăind în adevăr: Václav Havel, Scrisori

către Olga

Toate citatele din Havel pe când era în închisoare sunt din Václav Havel, Letters to Olga, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1988). Am folosit și următoarele culegeri de interviuri și eseuri ale lui Havel: Václav Havel, Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hvížd'ala, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1990); Václav Havel, Summer Meditations on Politics, Morality and Civility in a Time of Transition, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1992); și Václav Havel, Václav Havel, Or Living in Truth, ed. Jan Vladislav (Londra: Faber and Faber, 1987). Eseul lui Emmanuel Levinas pe care Havel l-a citit în închisoare este „No Identity", în Collected Philosophical Papers, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998). Vezi și Benjamin Ivry, „A Loving Levinas on War", Forward, 10 februarie 2010, https://forward.com/culture/125385/a-loving-levinas-on-war/. Datorez foarte mult în special biografiei lui Michael Žantovský Havel: A Life (Londra: Atlantic Books, 2014).

Capitolul 17. Moartea cea bună: Cicely Saunders și mișcarea hospice

Cicely Saunders: A Life and Legacy de David Clark (Oxford: Oxford University Press, 2018) și volumul editat de el Cicely Saunders: Selected Writing, 1958–2004 (Oxford: Oxford University Press, 2006) au constituit o lectură esențială. De asemenea, recomand un interviu din 1983 cu Cicely Saunders: Dame Cicely Saunders, interviu realizat de Judith Chalmers, difuzat pe 16 mai 1983 la Thames Television, videoclip YouTube 21:53, https://www.youtube.com/watch?v= KA3Uc3hBFoY.

Epilog

Toate citatele din Czesław Miłosz sunt preluate din Czesław Miłosz, New and Collected Poems, 1931–2000 (New York: HarperCollins, 2001). Pentru informații legate de viața sa, vezi Andrzej Franaszek, Miłosz: A Biography, ed. și trad. Aleksandra Parker și Michael Parker (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019).

Index

A

Adler, Guido 225

a Doua Venire 53

Adrianopol, asediul 100

Ahmatova, Anna 12, 13, 23, 251, 252, 253, 260, 262, 263, 339, 340

Albertus Magnus 118

Albright, Madeleine 303

al Doilea Război Mondial 254, 257, 275, 288

Alger 271, 273, 282, 285

Algeria 270, 279

Alsacia 254

Ananke 108

Antietam (bătălia de pe râul) 199, 210

antisemiţi 264

Antium, golful 68

Antonius, Marcus 78,79

Antoninus Pius, împărat al Romei 83, 87

Aquincum (oraș roman) 85

Aquino, Thomas d’ 118

Aragon, Louis 275

aramaic 25, 26, 48

arianism 103, 104

Aristotel 102, 115, 186

Arnim, Achim von 220, 221

Artaud, Antonin 270

Artă și revoluție (Wagner) 193

Astura (proprietatea lui Cicero) 68, 74

Așteptându-l pe Godot (Beckett) 33

Atena 53, 65, 69, 75

Atticus 64, 68, 72, 73, 74, 77, 331

Augustin, Sf. 115, 118, 119, 121, 123, 126, 154, 219

Augustus (Octavian), împărat al Romei 99

Auschwitz 21, 254, 266, 340

Avraam 52, 57, 60

Avuția națiunilor (Smith) 154, 166

B

Babeuf, François-Noël 180

Babilon, căderea 38, 246

Barthes, Roland 284

Bauer, Bruno 183

Baxter, Richard 238

Bayreuth 194, 217

Beauvoir, Simone de 283, 284

Bebel, August 196

Beckett, Samuel 22, 33

Beethoven, Ludwig van 10, 157, 215, 216, 228, 337

Berlin, Isaiah 11, 12, 253, 254, 336, 339, 340

Beruf (vocație) 238, 239

Biblia 20, 25, 26, 36, 48, 52, 238, 311, Vezi și alte cărți și figuri biblice

ebraică 9, 25, 26, 52

în greacă 25, 36, 37

traducerea Bibliei în germană de către Luther 238

traducerea latină 37

Vechiul Testament 25, 50

versiunea King James 9, 27, 30, 36, 37, 329

Biserica Catolică 111

Bismarck, Otto von 195

Boccaccio, Giovanni 271

Boethius, Anicius Manlius Severinus (San Boecio) 12, 17, 20, 21, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 124, 243, 301, 329, 332, 333, 342

bolşevici 247

Bordeaux (Franţa) 127, 129, 131

Bory, închisoarea 292, 293

Boswell, James 18, 153, 154, 334

Boufflers, Comtesse de 155

Brahms, Johannes 10, 216

Brentano, Clemens 220, 221

Bruckberger, Raymond-Léopold 275, 276

Brueghel, Pieter 221

Brundisium 64

Brutus, Marcus Junius 72, 78

Buber, Martin 313

Bull Run, a doua bătălie de pe 205

Burke, Edmund 164, 165

C

Cabanis, Pierre Jean Georges 171

Cabet, Étienne 179

Calvin, Jean 238, 240

Campo dei Fiori (Miłosz) 326

Camus, Albert 10, 13, 20, 23, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 308, 314, 340, 341

Camus, Francine 268

cananean 35

Capela Sixtină 125

Capitalul / Das Kapital (Marx) 195

captivitatea babiloniană 38

Carnuntum (fortăreaţă romană) 85

Carte poștală ilustrată (Radnóti) 257, 258, 259

Casarès, Maria 283

Cassiodor 102, 105, 115

Cassius 78

Castelul Praga 303

Catilina, conspiratorii lui 66

Cato 72

Cehoslovacia 291

Cei aleşi şi cei damnaţi (Levi) 265

Cercetare asupra intelectului omenesc (Hume) 155

Cezareea 56

Cezar Iulius 56, 64, 65, 68, 69, 74, 77, 78

Champs de Mars 174, 177

Châteauneuf (Franța) 158

Cicero, Marcus Tullius 12, 17, 50, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 90, 92, 97, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 115, 127, 133, 144, 148, 331

Ciuma (Camus) 10, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 278, 284, 285, 314, 340

Clemenceau, Georges 246

Clovis, rege al francilor 102

Coleridge, Samuel Taylor 265

Comitetul Salvării Publice 163, 172

Commodus, împărat al Romei 82

Comuna din Paris (1871) 195

comunism 179, 180, 189, 190

comuniști 179, 191

Conciergerie 177

Conciliul de la Trento 125

Condorcet, Eliza 172, 175

Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marchiz de 158

Condorcet, Sophie de 159, 160, 163, 167, 172, 175, 176

Confederație (Sud) 204

consolatio 66, 69, 106, 107

Consolatio (Cicero) 17, 63, 67, 73, 331

Consolatio Philosophiae (Boethius) 108

Constantinopol 100, 105, 115

asediul 152

Contractul social (Rousseau) 183

Contrareforma 121, 124

Convenția Națională (a Franței) 158, 161, 163

Convențiile de la Geneva 295

Convivio (Dante) 116

Corint 48, 55, 70

COVID-19, pandemia 10

Cracovia (Polonia) 326

creștinism 104, 116, Vezi și arianism

Biserica Catolică 111

Reforma protestantă 187

D

Dakota, războinici 200

Damasc 46, 47, 56, 58, 59

Daniel 45, 60

Dante Alighieri 19, 20, 21, 99, 110, 116, 117, 118, 120, 124, 255, 256, 262, 332, 333

Darul (Miłosz) 327

Darwin, Charles 196, 337

Das Lied von der Erde (Mahler) 226, 338

David 233, 234, 235, 236, 338

David, Jacques-Louis 175, 176, 336

Decameronul (Boccaccio) 271

Defoe, Daniel 10, 271

Demostene 78

Der Rosenkavalier (Strauss) 232

Descartes, Rene 146

Des Knaben Wunderhorn (Arnim și Brentano) 220

Despre democrație în America (de Tocqueville) 184

Despre deșertăciune (Montaigne) 129, 132, 134, 138

Despre durere (Cicero) 76

Despre experiență (Montaigne) 139, 140, 334

Deuteronomul 45

Dialoguri asupra religiei naturale (Hume) 151

Dialogurile morţilor (Lucian) 153

Dickinson, Emily 261

Dieta de la Worms 249

Discurs asupra inegalității dintre oameni (Rousseau) 166

Dolabella, Publius Cornelius 64, 65, 68

Douglass, Frederick 212

Dresda, revolta din (1849) 193

Dunn, John 11, 330

După paradis (Miłosz) 325

Dvořák, Antonín 216

E

Economie și societate (Weber) 249

Efes 55

Ejov, Nikolai 251

El Greco (Doménikos Theotokópoulos) 12, 119, 120, 126, 127, 333, 334

Elisabeta I, regina Agliei 110

Engels, Friedrich 178, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196

Ennodius 102

Epictet 50, 86, 90

Epicur 50

epicurei 49, 62

Epistolele lui Pavel 12, 43, 49, 54, 97, 106, 330

Ertmann, Dorothea von 215, 230, 337

Eschil 75

Escorial, El 123

Esența creștinismului (Feuerbach) 185

Eseuri (Hume) 150, 155

Eseuri (Montaigne) 127, 129, 133, 135, 138

etica protestantă 239

Etica protestantă și spiritul capitalismului (Weber) 238, 242

Euripide 75

Evanghelia după Marcu 48

Evanghelia după Matei 48, 209, 214

Evanghelia suferințelor (Kierkegaard) 313

Evanghelii 48, 214

Evrei 184

și iudaism 36, 183

F

Faptele Apostolilor 48, 56, 330

farisei 46

Fără identitate (Levinas) 295

Ferdinand, regele Spaniei 122

Ferguson, Adam 150, 182

Festivalul Ființei Supreme 174

Festivalul Rațiunii 177

Feuerbach, Ludwig 185

Filipice (Cicero) 78

Filip II, rege al Macedoniei 78

Filip II, rege al Spaniei 120

Filippi (Macedonia) 55

Fort Pillow 199

Fort Sumter 199

Franklin, Benjamin 238

Frankl, Viktor 313

Franța 146, 159, 161, 165, 173, 181, 326

Freud, Sigmund 13, 219, 227, 228, 229, 230, 243, 308, 338

Fronto, Marcus Cornelius 82, 331

G

Galla Placidia, bazilica 116, 124

Gallimard, Gaston 270, 275, 279, 283, 341

Gardienii SS 258

Geneza 57, 239

genocid 264

Germania 180, 187, 192, 193, 243, 244, 247, 258, 259, 295, Vezi şi Primul Război Mondial; Vezi şi al Doilea Război Mondial

Gettysburg, bătălia de la 199, 201, 210

ghetoul din Varşovia 326

Ghetsimani 49, 317

Gibbon, Edward 114, 115, 168, 172, 333

girondini 161

Goethe, Johann Wolfgang von 220

Golful Georgian 322

Gournay, Marie de 138, 139, 334

Grant, Ulysses S. 201

Grecia antică 73

Grinzing, cimitirul 229

Grizzly Peak, bulevardul 325

Gumilev, Lev 251, 254

H

Haga 233, 237, 338, 339

Hamlet (Shakespeare) 206

Händel, Georg Friedrich 216

Haussmann, Georges-Eugène 195

Havel, Ivan 295, 297

Havel, Olga 290, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 341

Havel, Václav 13, 23, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 301, 303, 323, 341

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 197

Heidenau (lagăr) 258

Heine, Heinrich 178

Henric de Navarra 130

Highgate, cimitirul 196

Hitler, Adolf 243, 247, 264, 339

Holocaust 313

Hont, István 11

Horaţiu 172, 174

hospice 306, 341

Howe, Julia Ward 204

Hrádeček (Praga) 303

Hume, David 11, 18, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 165, 168, 170, 172, 187, 250, 334, 335

I

iacobini 158, 174

idele lui Marte 78

Ieremia 43

Ierusalim 44, 45, 46, 47, 48, 55, 56

Iglau (Moravia) 217, 218, 224, 225, 228

Iisus Hristos 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 103, 104, 120, 281, 317

arianism 103, 104

Imperiul Roman 51, 100, 114, 121, 244, 332

Inelul, tetralogia (Wagner) 194

Infernul (Dante) 21, 255

Insuportabila ușurătate a ființei (Kundera) 291, 303

Ioan (diaconul) 103

Ioan, Sf. 48, 120, 221

Iov 12, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 46, 50, 54, 67, 108, 109, 110, 115, 190, 218, 241, 308, 329, 330

Isaac 52, 144

Isabella, regina Spaniei 122

Isaia 30, 43, 45, 58, 60, 216, 246

Isidor din Sevilla 118

Istoria Angliei (Hume) 155

Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman (Gibbon) 114

Istoria naturală a religiei (Hume) 151

Iustinian, împărat al Romei 111

îngrijire paliativă 309, 318, 319

Înmormântarea Contelui de Orgaz (El Greco) 119, 124, 127, 333

J

Jefferson, Thomas 173, 340

Johnson, Samuel 18, 154

Jones, Gareth Stedman 11, 13, 336

Jung, Carl 308

Jurnal din anul ciumei (Defoe) 10, 271

K

Kafka, Franz 279

Kant, Immanuel 165, 166, 171

Kautsky, Karl 196

Kierkegaard, Søren 313

Kindertotenlieder (Mahler) 215, 224, 225, 226, 227, 232, 337, 338

Klaus, Václav 302

Knox, John 238

Kohoutová, Anna 297

Königsberg 165

Krestî, închisoarea 251, 252

Kübler-Ross, Elisabeth 308

Kundera, Milan 291, 292

L

la Chassaigne, Françoise de 129

Lamennais, Félicité 179

Lazăr 123

Lee, Robert E. 201, 205

Leiden (Țările de Jos) 219, 227, 229, 338

Leningrad 12, 253, Vezi și Sankt-Petersburg

Lenin, V.I. 196

Lentulus (nepotul lui Cicero) 68

Le Panelier (Franța) 268, 272, 277, 278, 283

Lepidus, Marcus Aemilius 78

Leroux, Pierre 179

Les Cahiers du Sud (Camus) 275

Levinas, Emmanuel 295, 296, 299, 341

Levi, Primo 13, 21, 23, 251, 256, 260, 262, 265, 266, 267, 279, 288, 329, 339, 340

Leviticul 270

Levit, Igor 10

Leynaud, Rene 275

Liebestod 313

Liebknecht, Karl 247

Liga celor drepți 191

Liga comuniștilor 191, 193

Lincoln, Abraham 13, 194, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 336, 337

al doilea discurs inaugural 198, 207, 213

asasinarea lui 213

primul discurs inaugural 199

Livius, Titus 79

Lloyd George, David 247

Lombard, Peter 118

Louis Philippe, rege al Franței 180

Louis XVI, rege al Franței 161

Luca (evanghelist) 48, 221

Lucian 153, 335

Lucretius 62, 86

Luther, Martin 188, 238, 239, 240, 249

Luxemburg, Rosa 247

Lyon (Franța) 275, 279

M

Machiavelli 112

Mahler, Alma 222, 225, 228, 230, 337

Mahler, Ernst 218

Mahler, Gustav 13, 20, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 243, 337, 338

Simfonia nr. 1 218

Simfonia nr. 2 219

Simfonia nr. 4 220

Simfonia nr. 6, Adagio 226

Simfonia nr. 9 227

Simfonia nr. 10 228, 229

Mahler, Marie 225, 226, 229

Mandela, Nelson 290, 291

Manifestul Partidului Comunist (Marx şi Engels) 177, 191, 192, 248, 336

Manzoni, Alessandro 216

Marat, Jean-Paul 177

Marcus Aurelius, împărat al Romei 12, 17, 81, 86, 88, 89, 90, 91, 95, 100, 113, 148, 331

Marie Antoinette, regina Franţei 177

Marsilia, ciuma din 271, 286

Marx, Jenny (fiica) 177, 178, 180, 181, 186, 191, 192, 194, 195, 196

Marx, Jenny von Westphalen 178

Marx, Karl 11, 13, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 261, 325, 336, 337

Mauritshuis, Țările de Jos 233, 235, 338, 339

Meade, George Gordon 201

Meditații (Marcus Aurelius) 81, 331

Melville, Herman 272

Mendelssohn, Felix 215, 216, 338

Mesia 41, 43, 44, 47, 50, 51, 52, 54, 59, 60, 330

Messiah (Handel) 216

Michniewicz, Antoni 312

Miłosz, Czesław 325, 342

Milton, John 239, 240

Mintea captivă (Miłosz) 326

Mitul lui Sisif (Camus) 269, 278, 279

Moartea lui Ivan Ilici (Tolstoi) 315

Moby Dick (Melville) 272

Moise 45

Montaigne, Michel de 12, 18, 20, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 148, 334

Morus, Thomas 110

Mount, Balfour 317

Mozart, Wolfgang Amadeus 216

Müntzer, Thomas 188

N

Napoléon Bonaparte 176

Napoléon III (Louis Napoléon Bonaparte) 193

Necker, Jacques 159

negrii (americani) 208, Vezi şi afro-americani, americani de culoare

Nero, împărat al Romei 57, 79, 107

Neue Rheinische Zeitung 192

Newton, Isaac 144, 152

New-York Daily Tribune 194

Nietzsche, Friedrich 13, 217, 242, 243, 314

Nussbaum, Martha 224, 338

O

Octavian 104, 107, Vezi şi Augustus (Octavian), împărat al Romei

O încercare reînnoită de a răspunde la întrebarea: Rasa umană se ameliorează în permanență? (Kant) 165

Omul în căutarea sensului vieții (Frankl) 313

Opera din Viena 225

Oran, Algeria 268, 272, 274

Orgaz, contele de 119, 120, 121, 124, 127, 333, 334

P

Paine, Thomas 160

Palatul Şeremetiev 13, 253

Paradisul (Dante) 19, 118

Parsifal (Wagner) 217

Pavel, Sf. (Saul din Tars) 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 330

Pavia, Italia 105, 118

Petru Sf. 48, 49

Phaidros (Platon) 108

Pharsalus, bătălia de la 65

Pia, Pascal 275

Pinel, Philippe 171

Platon 102, 108, 115, 127

Plutarh 78, 79, 144

Polonia 326

Pompei 65

Ponge, Francis 275

Pope, Alexander 152

Potsdam, Germania 161

Praga 291, 296, 297, 299, 301, 303

predestinare 240

Predica de pe Munte 248

Primul om (Camus) 285

Primul Război Mondial 243, 253

Frontul de Est 243

Frontul de Vest 243

Problema evreiască (Bauer) 183

Profeții evrei 25, Vezi și profeții

Programul de la Gotha 184

proletariat industrial (Manchester) 190

Proudhon, Pierre-Joseph 179

Provence (Franța) 158

Proverbe 238, 239

Providență 172, 199, 204, 206, 207, 266

Psalmii (Cartea Psalmilor) 9, 12, 19, 20, 24, 25, 37, 57, 106, 109, 190, 214, 308

Psalmul 23 311

Psalmul 95 311

Psalmul 119 295

Psalmul 121 311

Psalmul 137 37, 38

Publilia (a doua soție a lui Cicero) 65, 331

R

Radnóti, Fanni 258, 260, 261

Radnóti, Miklós 13, 251, 260, 339, 340

Ravenna 100, 102, 111, 112, 114, 116, 124, 125, 332

războaiele cu parții 84

Războiul Civil (America) 206, 210, 213

Recviem (Ahmatova) 252, 253, 254

Recviem (Brahms) 216

Recviem (Mozart) 216

Recviem (Verdi) 216

Reflecții asupra Revoluției din Franța (Burke) 165

Reforma protestantă 187, 238

Regatul ostrogot 111

Regele Lear (Shakespeare) 29

Rembrandt van Rijn 233, 234, 235, 236, 338

și soția, Saskia van Uylenburgh 234

Republica romană 66, 67

Republica Socialistă Bavareză 243

Revoluția franceză 164, 165, 176

Rezistența franceză 275, 277

Richthofen, Else von 244, 249

Robespierre, Maximilien 162, 163, 167, 175, 177, 181

Roma, orașul 44, 51, 56, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 97, 99, 102, 105, 115, 125

incendierea 56

Rousseau, Jean-Jacques 155, 166, 167, 177, 183, 186

Rückert, Friedrich 222, 223, 225, 230, 338

Ruge, Arnold 178, 180, 181

Rusticiana (soția lui Boethius) 105, 109

S

Saint-Étienne (Franța) 274, 279

Saint-Germain-des-Prés 284

Saint-Just, Louis de 162, 177, 181

Saint-Sulpice (Parisia) 158

Samuel 18, 45, 154, 233

San Francisco, golful 327

Sankt-Petersburg 13, 161, Vezi și Leningrad

San Pietro in Ciel d’Oro 118

Sant’Apollinare Nuovo, bazilica 116, 124

San Vitale, bazilica (Ravenna) 112, 116, 124

Sartre, Jean-Paul 283, 284

Saul și David (Rembrandt) 233, 338

Saunders, Cicely 13, 23, 306, 308, 309, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 320, 341

Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești (Condorcet) 158, 168, 169, 335

sclavie 211

Scrisori către Olga (Havel) 290, 295, 301, 341

Scrisori către un prieten german (Camus) 275, 276, 277, 280

Senatul roman 104

asasinarea lui Cezar în 78

Seneca 17, 50, 79, 86, 90, 92, 102, 107, 115, 127, 132, 144, 331

Serbia 257, 258

Shakespeare, William 16, 206

Sheridan, Philip Henry 201

Sherman, William Tecumseh 210

Sieyès, Abbé 160, 161, 165, 176, 177, 336

Siger din Brabant 118

Sirmium (oraș roman) 85, 97, 100

Smith, Adam 150, 151, 153, 166, 167, 171, 182, 335, 336

Sociologia religiei (Weber) 249

Socrate 79, 136, 154

Sofocle 75

Sombart, Werner 237

spartachiști (Germania) 247

spartani 76

Stabat Mater (Dvořák) 217

Stalin, Joseph 12, 196, 252, 263, 264

St Andrew, piața (Edinburgh) 153

St Christopher’s Hospice 318, 320

Stoffels, Hendrickje 234

stoici 49, 108, 147

Strasbourg, Franța 254

Strauss, Richard 232

Străinul (Camus) 269, 277

St Thomas, spital (Londra) 309

Suard, Amélie 173, 175

Suard, Jean-Baptiste-Antoine 160, 161, 173, 174, 175

Sulpicius, Servius 69, 70

Symmachus, Quintus Aurelius Memmius 101

Ștefan, Sf. 45, 46, 55, 56, 106, 119, 121, 123, 126

T

Tacit 56

Tannhäuser (Wagner) 249

Tars 43

Tasma, David 310, 311, 313, 317

Teilhard de Chardin, Pierre 314

Teoria sentimentelor morale (Smith) 150, 167

Terentia (prima soție a lui Cicero) 65, 75, 331

Tesalonic 53, 55

Theodoric, rege al ostrogoților 100, 101, 102, 104, 105, 107, 111, 112, 332

Theodot 88

Timaios (Platon) 108

Timotei (asistent al Sf. Pavel) 53, 59

Tintoretto 125

Tiro, Marcus Tullius 73

Tocqueville, Alexis de 184

Toledo (Spania) 119, 120, 121, 122, 123, 127

Tolstoi, Lev 245, 315

Tratat asupra naturii umane (Hume) 146

Tratatul de la Versailles 244, 246

Trier (Germania) 178

Tullia (fiica lui Cicero) 63, 64, 65, 70, 73, 75, 331

Turgot, Anne Robert Jacques 159

Tusculanae Disputationes (Cicero) 63, 75

Tusculum (reședința lui Cicero) 63, 75, 97

Țarskoe Selo 253

U

Ulise 117, 255, 256

Un creștin sărman privește ghetoul (Miłosz) 326

Un eseu despre istoria societății civile (Ferguson) 150

Ungaria 256, 257, 258, 260

Uniunea (Nord) 199, 205

Utrecht (Țările de Jos) 9, 12, 14, 20, 35, 37, 41

V

Varennes (Franța) 160

Vechiul Regim 159

Verdi, Giuseppe 216

Vergiliu 127, 128, 129, 138

Vernet, Marie Rose 158, 162, 163, 164, 170, 171, 172, 173, 175

Vespasian, împărat al Romei 93

Via Egnatia 53

Viața cerească (Mahler) 220

Viața mea (Hume) 144, 154, 155, 156, 334

Vindobona (tabără romană) 85

virtute republicană 80

Voltaire 159, 177

W

Wagner, Richard 13, 193, 194, 217, 218, 228

Weber, Marianne 234, 235, 237, 244, 250, 339

Weber, Max 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 283, 338, 339

Weil, Simone 33

Weimar 220, 244

Weitling, Wilhelm 179

Wenceslas, piața (Praga) 292

Westphalen, Jenny von 178, Vezi și Marx, Jenny von Westphalen

Wilderness, masacrul de la 210

Williams, Bernard 11

Wilson, Paul 13, 341

Wright, Nicholas 12, 330

Y

Young, Kevin 329

Z

Zidul Berlinului 290

Zim, Rivkah 329

Ziua Z 277, 283

Zsohar, Zsuzsanna 5, 9, 10, 14, 326, 327, 340